LA PLEGARIA EUCARISTICA

Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa

POR

LUIS MALDONADO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID - MCMLXVII

NIHIL OBSTAT: ENRIQUE PASCUAL, CENSOR. IMPRIMATUR:
† ANGEL, OB. AUX. Y VIC. GEN. MADRID, 20 JUNIO 1967

Depósito legal: M. 21.902.—1967

A los padres J. A. Jungmann y K. Rahner, maestros entrañables de mis años pasados en el "Alma Mater" de la Facultad Teológica de Innsbruck.

«Al llegar a un grado superior de dominio de sí mismo, el espíritu de la tierra descubre una indigencia cada vez más vital de adorar.

De la evolución universal, Dios va emergiendo como algo cada vez más necesario.

Nada menos exacto que mirar la religión como un estadio primitivo y transitorio atravesado por la humanidad durante su infancia.

Cuanto más hombre se haga el hombre, más necesario le será saber y poder adorar.»

(P. TEILHARD DE CHARDIN,
en *Sauvons l'humanité.*)

«En cambio, insistid en la acción de gracias.»

(Ef 5,4, según la traducción oficial del Leccionario oficial español.)

INDICE GENERAL

LIBRO I

Páginas

CAPÍTULOS:

LIBRO II

CAPÍTULOS:

LIBRO III

CAPÍTULOS:

LIBRO IV

PRESENTACION

El título de estas páginas es, a la vez, expresión de un sentimiento personal de su autor al poder rematar un trabajo que le ha ocupado cerca de dos lustros. En los últimos cuatro años he tenido la gran suerte de haber podido estar liberado para mis clases en el Instituto Superior de Pastoral, las cuales han versado, en parte, sobre el asunto al que está dedicado el presente volumen; lo cual me ha permitido entregarme de lleno a la tarea de una última exploración de fuentes y de bibliotecas, de una elaboración más arquitectónica y de una redacción pausada.

Al Sr. Arzobispo de Madrid, D. Casimiro Morcillo, mi Ordinario, y al Sr. Obispo de Salamanca, D. Mauro Rubio, Gran Canciller de la Universidad Pontificia salmantina, debo la benevolencia y el favor de haber podido «vacar» en semejante empeño.

Dedico el libro a los PP. J. A. Jungmann y K. Rahner, porque han sido mis dos principales maestros y hay muchas huellas suyas en estas páginas. Menciono explícitamente sus nombres fraternalmente emparejados; con ello he querido dar una sencilla clave del método y la contextura de mi trabajo.

Efectivamente, he pretendido hacer un estudio de la misa combinando el análisis de los datos positivos bíblicos e históricos con una cierta reflexión especulativa. Casi no me atrevo aquí a hablar de especulación porque ésta, si la hay, va siempre muy a ras de tierra, es decir, de los datos empíricos, sin levantar apenas el vuelo. Pero creo que el libro no se queda en una simple historia litúrgica de la misa ni en un esbozo de teología bíblica. Entretejiendo los datos históricos (de historia litúrgica), bíblicos y especulativos, he intentado conquistar un nivel muy singular, planear sobre parajes muy poco hollados por las actuales publicaciones teológicas y que, sin embargo, todos presentimos como muy perentorios. El artículo 16 de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia ha hecho una primera certera descripción de esta tierra casi inexplorada.

Personalmente pienso que, a la hora de ofrecer un tratado teológico sobre la eucaristía, habría que intentar seguir un camino parecido al que, dentro de mi torpeza, he intentado desbrozar. Los actuales tratados eucarísticos estudiados en los

Seminarios o Facultades creo son más propios de ciertos especialistas posgraduados, al menos en su orientación (si no en su ejecución).

A tal pretensión se podría objetar que el título de la presente publicación es eminentemente monográfico. Ciertamente es así. He deseado hacer un análisis monográfico de la oración eucarística. Pero conforme avanzaba mi investigación, me he ido dando cuenta de que el asunto trascendía su propia particularidad especializada, implicando «in nuce» todas las otras cuestiones más «regionales» de la misa. Parece que por aquí se apunta un «universal» o ley de carácter fundante y fundamental del estudio de la eucaristía, que puede dar incluso un carácter más científico, en sentido aristotélico, a su método.

De todos modos, tengo la impresión de que, incorporando la cantera de materiales conquistados por los liturgistas (historiadores de la liturgia eucarística) a una reflexión más amplia e integral sobre la misa (desde un punto de vista bíblico y litúrgico), se llega a perspectivas ciertamente nuevas; lo cual prueba que tal método unitario, propugnado por el artículo 16 de la constitución litúrgica antes citada, no se había aplicado hasta ahora seria y consecuentemente.

Volviendo, con la venia del lector, al capítulo de los «personalia», deseo también dejar constancia de otra humilde ilusión aquí latente: aportar mi mínimo grano de arena a la acción pastoral-misionera de distintos amigos y compañeros sacerdotes que se encuentran hoy presentes en los campos de avanzadilla del mundo actual, del cristianismo más dinámico y pionero. A la intemperie y a oscuras frecuentemente, caminan a través de una acción que no admite retorno. He tenido que irme alejando físicamente de ellos por las exigencias de mi trabajo. Desearía que percibieran a lo largo de estas páginas el pálpito de una presencia ininterrumpida cabe sus puestos de misión, por encima de todas las distancias.

Cuando estaban entregadas estas páginas a la imprenta, salen a la luz dos trabajos sobre la misa, el del P. L. Bouyer y el P. Vagaggini. Su contenido está al servicio de un objetivo muy concreto y práctico: ofrecer sugerencias para la reforma de la misa que prepara actualmente la Santa Sede, sobre todo del canon, recomendando los autores, con un inevitable sesgo polémico, opciones muy determinadas. De todos modos, no he tenido tiempo de dedicarles una lectura sosegada. Prefiero sea así, lo cual me ahorra incidencias o confrontaciones precipitadas en el decurso de mi propia reflexión.

BIBLIOGRAFIA

ACHARD, R. M., *La signification du temps dans l'Ancien Testament:* Rev. d. Théol. et Phil. 2 (1954) 137-140.

ALFONSO, P., *«Oratio fidelium». Origine e svilupo eucologico della Prece degli fideli* (Finalpia, Savona 1928).

ALLMEN, J. J., *Prophétisme sacramentel* (Neuchâtel 1964).

ALLO, E. B., *Première épître aux Corinthiens* (París 1956).

ALT, A., *Zelte und Hütten,* en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* III (Munich 1959).

ANDRIEU, M., *Les Ordines romani du haut moyen âge* I-V (Lovaina 1957-61).

ANDRIEU, M., et COLLOMP, P., *Fragments sur papyrus de l'anaphore de s. Marc:* Rev. d. sc. rel. 8 (1928) 481-515.

ARENS, A., *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes* (Tréveris 1961).

ARON, R., *Les années obscures de Jésus* (París 1960).

ASSEMANI, J. A., *Codex liturgicus ecclesiae universae* (Roma 1749-66).

AUDET, J. P., *Esquisse historique de genre littéraire de la «bénédiction» juive et de la «Eucharistie» chrétienne:* Rev. bib. 65 (1958) 371-399.

— *Literary Forms and contents of a Normal Euxaristia in the first Century,* en *Studia Evangelica,* edit. por K. Aland y F. L. Gross (Berlín 1959) p.643-662.

— *Didaxe. Instruction des Apôtres* (París 1958).

— *Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie. «Nova et Vetera»:* Eph. lit. 80,6 (1966) 353-390.

— *Liturgie de la parole et liturgie eucharistique:* Communauté chrétienne 18 (1964) 443-474.

— *La revanche de Promethée ou le drame de la religion et de la culture:* Rev. bib. (1966) 5-30.

— *Le sacré et le profane:* Nouv. Rev. théol. 79 (1957) 32-61.

BACHER, *Exegetische Terminologie der Tannaiten und der Amoräer.*

BACIOCCHI, J. DE, *Présence réelle et transubstantiation:* Irénikon 32 (1959) 139-161.

BAILLET, M., *Deux cantiques d'action de grâces du désert du Juda:* Bull. d. lit. eccl. (1956) 129-141.

BALTZER, K., *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960).

BARUCQ, A., *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (El Cairo 1962).

BATIFFOL, P., *Une prétendue anaphore apostolique:* Rev. bib. 13 (1916) 23-32.

— *Leçons sur la messe* (París 1919).

— *L'Eucharistie* (París 1905).

BAUMGARTEN, J.-MANSOR, H., ***Studies in the New Hodayot (Thanksgiving-hymns):*** Journ. of the bib. literat. 74 (1955) 115-124 y 75 (1956) 17-35.

BAUMSTARK, A., *Missale Romanum.* Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme (Nimwegun 1928).

— *Die Messe im Morgenland* (1906).

BAUMSTARK, A., *Zur Urgeschichte des Chrysostomosliturgie:* Theol. u. Glaub. 5 (1913) 312.
— *DieChrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios* (Roma 1907).
— *Trishagion und Qeduscha:* Jahrb. f. Litw. (1923) 18-32.
— *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums:* Theol. u. Glaub. 2 (1910) 353.
— *Anaphora:* Reallexikon für Antike und Christentum I p.412.
— *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia:* Jahrb. f. Litw. II (1922) 92-98.
— *Eine syrische Liturgie. «Liturgia s. Athanasii»:* Or. chrst. II 96-129.
BEAUCAMP, E., *La Bible et le sens religieux de l'univers* (París 1959).
BEER, G.-HOLTZMANN, O., *Die Mischna* (Giessen 1912).
BEHM, J., *Die Offenbarung* (Gotinga 1938).
BELLAVISTA, J., *El Canon de la misa romana:* Phase 36 (1966) 456-472.
BENOIT, P., *Le récit de la Cène en Luc 22,15-20:* Rev. bib. 48 (1939) y en su libro *Exégèse et Théologie* I (París 1961) 163-203.
— *L'Ascension:* Rev. bib. 56 (1949) 161-203. Igualmente en *Exégèse et Téologie* 1 (París 1961) 393-389.
BERNARD, J. H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to the st. John* I (Edimburgo 1953).
BESNARD, A. M., *Le mystère du Nom. Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé* (París 1962).
BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* I 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Friburgo Br. 1954).
— II 1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Friburgo Br. 1961).
— *Sacrifice et action de grâces:* M. Dieu 87 (1966) 78-97.
BEYER, H. W., *Eulogia,* en *Theol. W. z. N. T.* (Kittel) II p.752-763.
BEYERLING, W., *Herkunft und Geschichte der älteren Sinaitraditionen* (Tubinga 1961).
BICKERMANN, *Bénédiction et prière:* Rev. bib. 64 (1962) 524-533.
BISHOP, E., *Liturgia historica* (Oxford 1918).
BLOCH, J., *La Haggada de Pâque* (París 1961).
BLOCH, R., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique:* Rech. sc. rel. 47 (1955) 194-225.
BOBRINSKOY, B., *Le saint Esprit dans la Liturgie:* Studia liturgica 1 (1962) 47-61.
BOISMARD, M. E., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961).
— *Une liturgie baptismale dans la 1.ª Petri:* Rev. bib. 63 (1956) 186-208.
— *L'Eucharistie selon s. Paul:* Lumière et Vie 31 (1957) 93-106.
BONNER, C., *The Homily on the Passion by Melito Bishop o Sardus:* Studies and Documents XII (1940).
BONSIRVEN, J., *Judaïsme palestinien au temps de Jésuchrist.* Textes rabbinics des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T. (Roma 1955).
BORNKAM, G., *Das Ende des Gesetzes* (Munich 1958).
— *Das Bekenntnis im Hebräerbrief:* Theol. Blätter 21 (1942) 56-66.
— *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer:* Apophoret. Festschrift f. E. Hänchen (Berlín 1964).

BOTTE, B., *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari:* L'orient syr. 10 (1965) 89-106.
— *L'anaphore chaldéenne des Apôtres:* Orient. chr. per. 15 (1949) 259-276.
— *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à st. Epiphane:* Le Muséon 73 (1960) 311-315.
— *L'Epiclèse dans les liturgies syriennes orientales:* Sacris erud. 6 (1954) 48-72.
— *L'Euchologie de Sérapion est-il authentique?:* Oriens chr. 48 (1964) 50-56.
— *Problèmes de l'anamnèse:* The Journal of eccl. History 5 (1954) 16-24.
— *L'Épiclèse de l'anaphore d'Hippolyte:* Recherch. de théol. anc. et méd. 14 (1947) 241-252.
— *Ambroise de Milan. Les sacrements. Des Mystères.* Text établi, traduit e annoté (París 1961).
— *La Tradition apostolique de s. Hippolyte* (Münster 1961).
— *Le Canon de la Messe romaine* (Lovaina 1935; 1962 [2]).
— *L'Ordinaire de la Messe* (Lovaina 1953). (En colaboración con Ch. Mohrmann).
— *Tradition apostolique et Canon romain:* M. Dieu 87 (1966) 52-62.
— *L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge:* Rech. de théol. anc. et médiév. 1 (1929) 285-308.
— *«Conficere corpus Christi»:* Année théologique 8 (1947) 309-315«
— *Maranatha,* en *Noël, Épiphanie retour du Christ* (París 1967) 25-42.

BOUSSET, W., *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen:* Nachrichten von der kön. Gesellschaft der Wissens. z. Göttingen Phil.-hist. Klasse aus dem Jahr. 1915 (Berlín 1916).

BOUYER, L., *Le rite et l'homme* (París 1962).
— *Le Préface et le Sanctus:* M. Dieu 87 (1966) 97-111.
— *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966).

BOWMAN, J., *The Gospel of Mark* (Leiden 1965).

BOX, G. H., *Jewish Antecedents of Eucharist:* Journ. theol. stud. 3 (1901-1902).

BRIGHTMAN, F. E., *Liturgies Eastern and Western.* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896, 1965 [2]).
— *The Anaphora of Theodor:* Journ. theol. Stud. 31 (1930) 160-164.

BRINKTRINE, I., *Über die Beziehung des eucharistischen Kelches zum Glauben und zum Heiligen Geist:* Ephem. lit. 80 (1966) 21-33.

BRUYLANTS, P., *Les préfaces du missel romain:* M. Dieu 87 (1966) 111-134.

BUCHSEL, F., *Anagennao in 1 Pt,* en *Theol. W. z. N. T.* (Kittel) I p.673.

BULTMANN, R., *Agalliaomai,* en *Theol. W. z. N. T.* (Kittel) I p.18-20.
— *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief:* Coniecta Neotestamentaria 1-84.

BURMESTER, H. E., *The Greek Kirugmata: Versicles, Responses and Hymns in the coptic Liturgy:* Or. chr. Per. 2 (1936) 363-394.

CABIÉ, R., *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Tournai 1965).

CAEVEL, J. DE, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân:* Ephem. théol. lovan. (1962) 435-361.

CAGIN, P., *Te deum au Illatio?. Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum* (Solesmes 1906).
— *L'Eucharistie Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (Roma 1912).
— *L'anaphore apostolique* (París 1919).
CALLEWAERT, C., *Sacris erudiri* (Steenbrüggen 1940).
— *Les étapes de l'histoire du Kyrie:* Rev. d'hist. ecclés. 38 (1942) 20-45.
CAPELLE, B., *Travaux liturgiques,* 2 vols. (Lovaina 1962).
— *Les liturgies «basiliennes» et st. Basile.* Annexe à J. Doresse et E. Lannel. Un témoin archaïque de la Liturgie copte de st. Basile (Lovaina 1960).
— *La procession du Saint Esprit d'après la liturgie grecque de st. Basile:* L'Orient syr. 25 (1962) 69-79.
— *L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse:* Le Muséon (1946) 425-443.
— *Le Kyrie de la messe et le pape Gelase::* Rev. bén. 46 (1934) 126-144.
— *Innocent I et le Canon de la Messe:* Rech. de théol. anc. et méd. (1952) 5-16.
— *Le chrétien offert avec le Christ:* Quest. lit. et par. (1934) 294-314; (1935) 3-17.
— *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la Messe,* en *La Messe et sa catechèse* (París 1947).
CARMIGNAC, J., *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân:* Biblica *39 (1958).*
CASEL, O., *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1960 4).
— *Le Mémorial du Seigneur dans la Liturgie de l'Antiquité chrétienne* (París 1945).
— *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr:* Katholik (1914) 340-360.
— *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1962). Es la traducción de *Das Mysteriengedächtnis des Messliturgie:* Jahrb. f. Litw. (1926).
— *Die logiké zysía der antiken Mystik in christlich-liturgischen Umdeutung:* Jahrb. f. Litw. (1924) 27-47.
CASTRO, J. DE, *El sacerdocio regio de los fieles,* en *La sagrada liturgia renovada por el Concilio.* Edit. por G. Barauna (Madrid 1963) p.287-310.
CERFAUX, L., *L'Apocalypse de st. Jean lué aux chrétiens* (París 1955).
— *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu:* Recueil Cerfaux 2 (1954) 425-455.
— *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'Évangile de st. Jean:* Recueil Cerfaux (1954).
— *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30:* Ephém. théol. lovan. 30 (1954) 740-746 y 31 (1955) 331-342.
— *Le Christe dans la Théologie de st. Paul* (París 1954).
— *La section des pains,* en *Synoptische Studien.* Festschrift für A. Wikenhauser (Munich 1953) p.71-90.
CHARY, TH., *Les prophets et le culte à partir de l'exil* (París 1954).
CHAVOUTIER, L., *Un libellus ps.-ambrosien:* Sacris eduriri 11 (1960) p.136-192.
CHENU, D., *Los laicos y la «consecratio mundi»,* en *La Iglesia del Vaticano II.* Edit. por G. Barauna II (Barcelona 1965) p.999-1015.
CODY, A., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (Indiana 1960).
COLSON, J., *Ministre de Jésu-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile* (París 1966).

COMBLIN, J., *La liturgie de la nouvelle Jérusalem:* Éphém. théol. lovan. (1953) 3-40.
CONGAR, Y., *Structure du sacerdoce chrétien:* M. Dieu 27 (1951) 51-86.
— *Jésu-Christ* (París 1965).
CONNOLLY, R. H., *The liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge 1909).
COPPITERS, H., *La doxologie de la lettre aux Éphesiens:* Rev. bib. 6 (1909) 74-86.
CORDERO, M. G., *Biblia comentada.* I: *Pentateuco* (Madrid 1960).
COUTS, *Ephesians 1,3-14 and 1,3-12:* New Testament Studies 7 (1956) 115-127.
CULLMANN, O., *Christus und die Zeit* (Zurich 1948 [2]).
— *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965).
— *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zurich 1949).
— *Johannesevangelium un urchristlicher Gottesdienst,* en *Urchristentum und Gottesdienst* (Zurich 1950).
DAHL, N. A., *Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif* (Lund 1948).
DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-christianisme* I (París 1958).
DARLAP, A., *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte,* en *Mysterium salutis* I (Einsiedeln 1965).
DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1966).
DAUBY, H., *The Mishna* (Oxford 1933).
DEKKERS, E., *Profeteia. Praefatio,* en *Mélanges Ch. Mohrmann* (Utrecht 1963) p.190-195.
DELCOR, M., *Les hymnes de Qumrân (Hodayot)* (París 1962).
DELLING, G., *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Gotinga 1952).
— *Zum gottesdienstlichen Stil der Joahnnes-Apokalipse:* Novum Testamentum 3 (1959) 107-137.
DENIS, N. M., et BOULET, R., *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (Letouzey, 1953).
DESCAMPS, A., *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif* (Lovaina 1950).
DEWAR, L., *The biblical use of the Term «Blood»:* Journ. theol. St. 4 (1953) 204-208.
DIBELIUS, M., *Die Pastoralbriefe* (1955).
DINESSEN, P., *Die Epiclese im Rahmen altkirchlicher Liturgien:* Studia theol. 16 (1962) 42-107.
DIX, G., *The Shape of the Liturgy* (Londres 1952).
DODD, H., *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres 1944).
— *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953).
DÖLGER, F. J., *Sol Salutis* (Münster 1925).
DÖLLER, J., *Der Wein in Bibel und Talmud:* Bibl. 4 (1923) 143-167. 267-299.
DORESSE, J., et LANNE, E., *Un témoin archaïque de la Liturgie copte de s. Basile* (Lovaina 1960).
DREWS, P., *Untersuchungen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* II-III: *Untersuchungen über die sogenante klementinische Liturgie im 8 Buch der apostolischen Konstitutionen* (Tubinga 1906).
DRIJVERS, P., *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (París 1957).
DUCHESNE, L., *Origines du culte chrétien* (París 1925 [5]).
DUENSING, H., *Epistola Apostolorum* (Bonn 1925).
DUPONT, J., *«Ceci est mon corps», «ceci est mon sang»:* Nouv. Rev. théol. 80 (1958) 1033-1041.

DUPONT, A.,-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (París 1957).

EBNER, A., *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter* (Friburgo 1896).

EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments* I (Gotinga 1957).

ELBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Heildesheim 1962 [4]).

ENGBERDING, H., *Zur griechischen Epiphaniusliturgie:* Le Muséon 74 (1961) 135-160.

— *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomosliturgie:* Oriens chr. 45 (1961) 20-29; 46 (1962) 33-60.

— *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie:* Oriens chr. 43 (1963) 16-53; 49 (1965) 18-37.

— *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie:* Orientalia chr. per. 33 (1964) 398-446.

— *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts:* Miscellanea Liturgica in honor L. C. Mohlberg, I (Roma 1948) 47-71.

— *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes:* Oriens chr. 7 (1932) 23-47.

— *Die syrische Anaphora der zwölf Aposteln:* Oriens chr. 34 (1937) 244-2.

— *Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme:* Oriens chr. 39 (1955) 33-47.

— *Sinn und Bedeutung der Verfasserangaben im Bereich der österchristlichen Messliturgien,* en*Jahres und Tagunsbericht der Görresgesellschaft* (1952; 1953).

— *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1933).

— *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie:* Oriens chr. 42 (1958) 55-67.

EURINGER, S., *Die Anaphora des hl. Jakobus des Bruders des Herrn nach dem ms. aeth. 47 der Bibliothèque Nationale zu Paris O. C. N. S.* (1914-5) 1-13.

— *Die äthiopischen Anaphoren des heiligen Evangelisten Johannes des Donnersohnes, des heiligen Jakobus von Saruq:* Oriens chr. 33 (1934) 93.

FERNÁNDEZ, D., *Presencia eucarística. Problemas y controversias de actualidad:* Iglesia viva 6 (1966) 19-37.

FÉROTIN, M., *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (París 1912).

— *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V au XI siècle* (París 1904).

FERRERES, J. B., *Historia del misal romano* (Barcelona 1929).

FEUCHT, CH., *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz* (Berlín 1964).

FEUILLET, A., *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (París 1966).

— *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie:* Nouv. Rev. théol. 9 (1960) 927-940.

— *La sagesse divine:* Rev. bib. 62 (1955) 161-169.

— *L'heure de Jésus et le signe de Cana:* Éphém. théol. lovan. (1960) 5-33..

— *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2,6-11:* Rev. bib. 72 (1965) 352-380.481-507.

FIEBIG, A., *Der Sinn der Baraka:* Monatschrift f. Gottesdienst u. Kirche (1929) 201-230.
FINCH, R. G., *The synagogue Lectionary and the New Testament.*
FINKELSTEIN, L., *The oldeste midrash. Pre-rabbinic ideals and teaching in the Passover Haggadah:* Harv. theological Review 31 (1938) 291-317.
— *PreMaccabean Documents in the Passover Haggadah:* Harv. theol. Rev. 35 (1942) 291-331.
— *The Birkat Ha-Mazon:* The Jewish Quarterly Review 19 (1928) 211-262.
— *La Kedouscha et les bénédictions du Schema:* Revue des études juives 93 (1932) 1-26.
FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn 1953).
FLUSSEN, D., *Sanktus und Gloria,* en *Abrahan unser Vater.* Festschrift f. O. Michel (Leiden-Colonia 1963) 129-152.
FOHRER, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex. 1-15* (Berlín 1964).
— *Prophetie und Geschichte:* Theologische Literaturzeitung (1964).
FRAIGNEAU, B.-JULIEN, *Éléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie.* I: *Bénédiction, anamnèse et action de grâce:* Rev. de sc. rel. (1960) 35-61.
— II: *Le sacrifice (1963) 321-34.*
— III: *Communion* (1966) 1-26.
FRANZ, A., *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Friburgo Br. 1902).
FREED, E. D., *Old Testament quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965).
FREEDMAN, H.-SIMON, M., *Midrasch Rabbah* (Londres 1951).
FRERE, W. H., *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer* (Londres 1938).
FÜGLISTER, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).
FUCHS, H., *Die Anaphora des monophisitischen Patriarchen Johannan I* (Münster 1926).
FUNK, F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (Paderborn 1905; reedición anastática Turín 1962).
GAMBER, K., *Ordo antiquus gallicanus. Der gallikanische Messritus des 6 Jahrhunderts* (Ratisbona 1965).
— *¿Ist der Canon-Text von «de Sacramentis» im Mailan gebraucht worden?:* Éphém. lit. 79 (1965) 109-116.
— *Ein römisches Eucharistiegebet aus den 4-5 Jahrhundert:* Éphém. lit. 74 (1960) 103-115.
GÄRTNER, B., *John 6 and the Jewish Passover* (Copenhague 1959).
GEISSELMANN, J. F., *Jesus der Christus* (Stuttgart 1951).
— *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (Munich 1933).
— *Eucharistielehre der Vorscholastik* (Munich 1926).
GELINEAU, J., *Les interventions de l'assemblée dans le Canon de la messe:* M. Dieu 87 (1966) 141-149.
GIBLERT, J., *Sacerdotes de segundo orden,* en *La Iglesia del Vaticano II.* Edit. por G. Barauna II (Barcelona 1964) p.893-914.
GINSBERG, H. L., *Psalms and Inscriptions. Petition and Acknowledgment.*
GOAR, J., *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venecia 1730; Graz 1960).

GOAR, J., *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique:* Quest. lit. et par. 46 (1965) 8-25; 47 (1966) 248-279; 48 (1967) 9-36.
GOLDSCHMIDT, E. D., *The Passover Haggadah, its sources and history* (Jerusalén 1960).
GOLSCHMIDT, L., *Der babylonische Talmud* (Berlín 1929).
GOLTZ, E. VON DER, *De Virginitate.* Eine echte Schrift des Atanasius (Leipzig 1905).
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *El Libro de los Salmos.* Introducción, versión y comentario (Barcelona 1966).
— *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Testamento* (Madrid 1962).
— *El rito de la Alianza:* Estudios bíblicos 24 (1965) 217-239.
GOODENOUGH, E. R., *Jewish Symbols in the Greco-roman Period* (1956).
GRACIA, J. A., *Formación del «Ordo Missae»*: Phase 36 (1966) 356-433.
GRÄFF, H. J., *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (Steyl 1959).
GRANMAISON, J., *Le monde et le sacré.* I: *Le sacré* (París 1966).
GRIMMELT, L., *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes* (Münster 1942).
GRISBROOKE, W. J., *Intercession at the Eucharistic* I: Studia liturgica 4 (1965) 129-156.
GROSS, F. L., *St. Cyril of Jerusalem's lectures on the christian sacraments* (Londres 1951).
GUERRIER, L., *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésuchrist* (París 1913).
GUILDING, A., *The fourth gospel and jewish worship* (Osford 1960).
GUILLET, L., *Communion in the Messiah* (Londres 1942).
GUNKEL, H., *Einleitung in die Psalmen* (Gotinga 1933).
GUTWENGER, E., *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie:* Zeit. f. kath. theol. 88 (1966) 185-197.
HAAG, H., *Origen y sentido de la Pascua del Antiguo Testamento,* en *La Misa, sacrificio de la Iglesia* (Barcelona 1958).
HAHN, A., *Bibliothek der Symbole* (Breslau 1897).
HAMM, F., *Die liturgischen Einsetzungsberichte* (Münster 1928).
HAMMAN, A., *La prière* (París 1959).
HAMMERSCHMIDT, E., *Die koptische Gregoriusanaphora* (Berlín 1957).
— *Studies in the ethiopic anaphoras* (Berlín 1961).
HANSON, R. P. C., *The liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharistic:* Vigil. chr. 15 (1961) 173-176.
HANSSENS, M., *La liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959).
HARDER, G., *Paulus und das Gebet.*
HATCH and REDPATH, *Concordance to the Septuaginta and to the other greek versión of the Old Testament* (Graz 1954).
HAYEK, M., *Liturgie maronite* (París 1964).
HEDEGARD, D., *Seder R. Amiran Gabon* I (Lund 1951).
HEER, J. M., *Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel* (Friburgo Br. 1908).
HEILSBETZ, J., *Uroffenbarung,* en *Lexikon f. Theol. u. Kirch.* X (1960) p.565.
HEIMIG, O., *Anaphora syriaca sancti Iacobi fratris Domini,* en *Anaphoras syriacae* II 2 (Roma 1953) p.139-176.
HEISING, A., *Exegese und Theologie der Alt- und neutestamentlichen Speiswunder:* Zeit. f. Kath. Theol. 81 (1964) 80-96.
HEITMÜLLER, W., *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (1903).

HEMPEL, J., *Apousmata. Vorarbeite zu einer Religionsgschichte und Theologie des Alten Testaments* (Berlín 1961).
HENNIG, J., *The Feast of all Saints of Europe:* Speculum 21 (1946) 49-66.
— *Studies in the literary tradition of the «Martyrologium poeticum»:* Proceedings of the Royal irish Academy 56 (1954) 197-226.
HILLERS, D. R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Roma 1964).
HOLM-NIESEN, S., *Hodayot, Psalms from Aarhus* (1960).
HOPPE, A., *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien in der römischen Konsekrationskanon* (Schaffhausen 1964).
HUMBERT, P., *Laetari et exultari dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament. Essai d'analyse des terme samah et gil. Opuscules d'un Hebraïsant* (Neuchâtel 1958).
JAMMO, S., *Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne:* Or. chr. Per. 32 (1960) 52.
JANINI, J., *«Sacramentorum prefationes» y Liturgia visigótica:* Hispania sacra 23-24 (1964) 141-163.
JAUBERT, A., *La Date de la Cène* (París 1957).
— *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963).
JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960 [3]).
— *Vater Unser* (Stuttgart 1962).
— *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956).
— *Die Briefe an Timotheus und Titus N. T. D.* 47.
JONES, D., *Anamnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor. 11,25:* Journ. of theol. Stud. 6 (1955).
JONG, J. P. DE, *Epiklese,* en *Lexikon f. Theol. u. Kirch.* III (1959) p.953-7.
JORISSEN, H., *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965).
JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1923).
JUNGMANN, J. A., *Missarum Sollemnia* (Viena 1946; 1965 [6]).
— *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1941).
— *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze,* en *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) p.502-526.
— *Heiliges Wort. Die Behandlung der Konsekrationsworte in den Liturgien:* Miscellanea Card. Lercaro 1 (Roma 1966) 307-319.
— *Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique:* M. Dieu 87 (1966) 62-73.
— *Von der «Eucharistie» zur Messe:* Zeit. f. Kath. Theol. 89 (1967) 29-40.
JUNKER, H., *Schöpfungsbericht,* en *Lexikon f. Theol. u. Kirch.* IX (1964) p.466-470.
KÄHLER, E., *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24 Psalms in der alten Kirche* (Gotinga 1958).
KELLER, C. A., *Das Wort 'ot als Offenbarungszeichen* (Basilea 1946).
KHOURI, G.-SARKIS, *Notes sur l'anaphore de st. Jacques:* L'Orient syr. 1 (1960) 3-34.
— *L'anaphore syriaque de st. Jacques:* L'Orient syr. 4 (1959) 385-449.
KILIAN, R., *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (Bonn 1963).
KILPATRICK, G. D., *The origins of the Gospel according to st. Matthew* (Oxford 1948).

KITTEL, G.-GENGSTORF, K. H., *Rabbinische Texte.* I Reihe: *Die Tosefta.* II Reihe: *Tannaitische Midraschin* (Stuttgart 1952).
KOHLER, K., *Benedictions,* en *The Jew. Encycl.* III p-10-12.
— *Wisdom of Salomon,* en *The Jew Encycl.* XII (1917) p-539.
— *Liturgie:* Monatsch. f. die Geschichte u. Wissenschaft des Judentums (1893).
KÖHLER, F., *Pastoralbriefe* (Gotinga 1817).
KÖHLER, L., *Der hebräische Mensch* (Tubinga 1953).
KLAUSER, TH., *Das römische Capitulare evangeliorum* (Münster 1935).
— *Petite histoire de la Liturgie occidentale* (París 1956).
KRAUS, H. J., *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubinga 1951).
— *Gottesdienst in Israel.* Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes (Munich 1954).
— *Psalmen* I-II (Neukirchen 1961).
KRETSCHMER, G., *Himmelfahrt und Pfingsten:* Zeit. f. Kirchenges. 66 (1954) 209-253.
KUHN, K. G., *Achtzehngebet und Vaterunser* (Tubinga 1950).
KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer* (Ratisbona 1953).
KUTSCH, E., *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massofestes:* Zeit. f. Theol. u. Kirch. 55 (1958) 1-35.
LAMADRID, A. G., *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956).
LAMBERT, G., *Traduction de quelques psaumes de Qumrân et du «pesher» d'Habacuc:* Nouv. Rev. théol. 71 (1949) 621-637.
LARCHER, C., *L'actualité chrétienne de l'ancien Testament* (París 1962).
LECUYER, J., *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (París 1958).
LAURENTIN, A., *We 'attah kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques. A propos de Jean 17,5:* Biblica 45 (1964) 413-432.
LE DEAUT, R., *Gouter le calice de la mort:* Biblica 43 (1962) 82-86.
— *La nuit pascale* (Roma 1963).
LEENHART, F. J., *Le sacrement de la sainte Cène* (París 1948).
LEFORT, TH., *Coptica Lovaniensia:* Le Muséon 53 (1940) 22-24.
LEITNER, F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen Altertum* (Friburgo Br. 1906).
LENGELING, E. L., *Die Messfeier als Eucharistie:* Lit. Jahrb. 11 (1961).
LÉON-DUFOUR, X., *Le mystère du pain de vie:* Rech. de scienc. rel. 45 (1958) 480-527.
L'OUR, J., *L'Alliance de Sichem:* Rev. bibl. 69 (1962).
— *La Morale de la Alliance* (París 1966).
LICHT, J., *The Thanksgiving Scroll. Text, Introd., Commentary and Glossary.*
LIETZMANN, H., *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1953 [3]).
— *Geschichte der alten Kirche* I (Breslau 1953).
— *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster 1921).
— *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia:* Sitzungsberichte der preus. Akademie der Wissens. 23 (Berlín 1933). Reproducido en *Kleine Schriften* III (Berlín 1962).
LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur Eucharistie.* I: *L'Ancien Testament* (París 1960); II: *Le Nouveau Testament* (1961).
— *Magnae orationis eucharisticae seu anaphoras origo et significatio.* Ad usum privatum (Roma 1964).

LIGIER, L., *Anaphores orientales et prières juives:* Proch. Orient chr. 13 (1963) 99-113.
— *Autour du sacrifice eucharistique: anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur:* Nouv. Rev. théol. 82 (1960) 40-55.
LÖFGRE, O.-EURINGER, S., *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregoriusanaphoren:* Oriental. christ. 30 (1933) 65-142.
LOHFINK, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt. 5-11* (Roma 1963).
LOHMEYER, E., *Vom urchristlichen Abendmahl.*
— *Kultus und Evangelium* (Gotinga 1942).
— *Kyrios Jesus:* Sitzungsberichte der Heildelb. Akad. der Wissens. Phil. Hist. Klas. Abh. (Heidelberg 1927).
— *Philipperbrief* (Gotinga 1928).
— *Probleme paulinischer Theologie* (Stuttgart 1951).
— *Die Offenbarung* (Tubinga 1953).
LOHSE, B., *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953).
LUCHESI, G., *Mysterium fidei. Il testo della consacrazione eucharistica nel canone romano* (Nápoles 1959).
LYONNET, St., *L'Hymne christologique de l'épître aux Colossiens et la fête juive de nouvel an. St. Paul Col 1,20 et Philon, «De spec. leg.» 129:* Rech. de scienc. relig. 48 (1960) 93-100.
MACOMBER, W. F., *The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari:* Orient. christ. period. 32 (1966) 335-371.
MAERTENS, TH., *C'est fête en l'honneur de Yahvé* (Tournai 1961).
— *Les sept Jours* (Brujas 1951).
— *Pour une meilleure intelligence de la Prière eucharistique* (Brujas 1963).
MALDONADO, L., *El mensaje de los cristianos* (Barcelona 1965).
MANN, J., *The Bible as read and preached in the old synagogue* I (1940).
MCCARTHY, D. J., *Treaty and Convenant* (Roma 1963).
MARTIN, J., *Études de texts cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament:* Rev. d'hist. et de phil. rel. (1929) 234-268.366-376.
MATEOS, J., *Évolution historique de la liturgie de s. Chrysostome:* Proch. or. chr. 15 (1965) 333-352; 16 (1966) 3-12.
— *L'action du Saint Esprit dans la liturgie dite de s. Jean Chrysostome:* Proch. or. chr. 9 (1959) 193-208.
MERCIER, B., *La sainte Liturgie de saint Jacques.* Édition critique du texte grec avec traduction latine: Patrologia Orientalis XXVI 2 (París 1946).
MERTENS, H., *L'hymne de jubilation chez les synoptiques: Matthieu 11,25-30; Lc. 10,21-22* (Gembloux 1957).
METZGER, M. J., *Zweit karolingische Pontifikalien von Oberheim* (Friburgo Br. 1914).
MEYER, H. B., *Luther und die Messe.* Bonifatiusverlag (1965).
MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer.*
MILK, J., *Duo cantica ex volumine Hymnorum nuper invento ad Mare Mortuum:* Verbum Divinum 30 (1950) 632-671.
MINGANZA, A., *Narsai doctoris syri homiliae et carmina prima edita* (Mossoul 1905).
— *Woodbroke Studies christian documents* VI (Cambridge 1933).
MOHLBERG, C., *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Roma 1960).
— *Sacramentarium veronense* (Roma 1956).
— *Missale Gothicum* (Roma 1961).

MOHLBERG, G., *Missale gallicanum vetus* (Roma 1958).
MOHRMANN, CH., *Sur l'histoire de Praefari-Praefatio:* Vig. chr. 7 (1953) 1-15.
— *Praedicare-Tractare-Sermo:* M. Dieu 39 (1954) 97-107.
— *Sacramentum dans le plus anciens texts chrétiens,* en *Études sur le latin des chrétiens.* I: *Le latin des chrétiens* (Roma 1961) p.233-244.
MOLLAT, D., *Le semeion johannique:* Sacra pagina. Miscellanea biblica Congres. Intern. Cat. II (París 1959) 193-198.
— *Le chapitre VI de st. Jean:* Lumière et Vie 31 (1957) 107-119.
MONTMINY, J. P., *L'offrande sacrificielle dans l'anamnèse des Liturgies anciennes:* Rech. des sc. phil. et théol. 50 (1966) 385-407.
MORAWW, G., *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrân. Studien zur Gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodajot* (Berlín 1961).
MORIARTY, F. L., *Prophet and Convenant:* Biblica 46 (1965) 817-833.
MORIN, G., *Le Te Deum anaphore préhistorique?:* Rev. bénéd. 24 (1907) 182.
— *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum:* Rev. bénéd. 11 (1894) 49-77.
MOUROUX, J., *Structure spirituelle du présent chrétien:* Rech. sc. rel. 1 (1956) 5-24.
— *Le Mystère du temps. Approche théologique* (París 1962).
MOWINCKEL, S., *Le Décalogue* (París 1927).
— *Psalmenstudien* I-V (1921-1924); V: *Segen und Fluch im Israelkult und Psalmendichtung* (1924).
— *Religion und Kultus* (Gotinga 1953).
— *The Psalms in Israel's worship* (Oxford 1962).
MOWRY, L., *Revelation 4-5 and early christian liturgical usage:* Journal of biblical Literature 71 (1952) 75-94.
MUSSNER, F., *Hodajot und das Gleichnis von Senfkorn (Mk 4,30.32):* Bibl. Zeit 4 (1960) 128-131.
NEUENZEIT, P., *Das Herrenmahl* (Munich 1960).
— *Biblische Zeitvorstellung,* en *Geschichtlichkeit und Offenbarung.* editado por V. Berning, P. Neuenzeit y H. R. Schlette.
NEUNHEUSER, P., *L'Eucharistie au moyen âge et à l'époque moderne* (París 1966).
— *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960).
NIELEN, J., *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Friburgo Br. 1937).
NIELSEN, E., *Die Zehn Gebote. Eine Traditionsgeschichtliche Skizze* (Copenhague 1965).
NOCENT, D. A., *L'oratio fidelium:* Nouv. Rev. théol. (1964) 948-964.
NORDEN, E., *Agnostos Theos* (Leipzig 1923).
NOTH, M., *Das Amt des «Richters Israels». Festschrift für A. Bertholet* (1950).
— *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart 1928).
— *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1957).
— *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Darmstadt 1948).
— *Die Vergegënwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung:* Ev. Theol. 12 (1952). Editado también en *Probleme altestamentlicher Hermeneutik* (Munich 1960).
NÖTSCHER, FR., *Epiklese in biblischen Beleuchtung:* Biblica 30 (1949) 401-404.

OESTERLEY, W. O., *Jewish Background of the christian Liturgy* (Londres 1925).

OÑATIBÍA, Y., *La forma externa de la Eucaristía, ¿comida o sacrificio?*: Phase 36 (1966) 472-485.

PASCHER, J., *Eucharistie. Gestalt und Vollzug* (Friburgo Br. 1953).

PERDELWITZ, R., *Die Misterienreligionen und das Problem des ersten Petrusbriefes* (Giessen 1911).

PESCHEK, J., *Geheime Offenbarung und Tempeldienst* (1929).

PETERSON, E., *Eis Zeos. Forschungen zur Religion- und Literatur des Alten und Neuen Testament* (1940).

— *Didache cap. 9 et 10:* Éphém. lit. 58 (1944) 12-25.

— *Die Bedeutung von «anadeiknymi» in der griechischen Liturgien:* Festgabe A. Deissmann (Tubinga 1927) 320-326.

— *Das Buch der Engeln* (Munich 1933).

PIDOUX, G., *A propos de la notion biblique du temps:* Rev. de théol. et phil. 2 (1952) 120-125.

PINELL, J., *La grande conclusion du Canon Romain:* M. Dieu 88 (1966) 96-116.

PITT, W. E., *The Origin of the Anaphora of st. Basil:* Journal of eccl. Hist. 12 (1961) 1-13.

PORTEOURS, N. B., *Actualization and the Prophetic criticism of the cult*, en *Tradition and situation.* Studien zur altestamentlichen Prophetie. Artur Weiser zum 70 Geburtstag (Gotinga 1963).

POUSSET, E., *L'Eucharistie: présence réelle et transubstantiation:* Rech. de sc. rel. 54 (1966) 177-213.

PREISKEN, H., *Die katholischen Briefe* (Tubinga 1951).

PRIGENT, P., *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel 1964).

— *Justin et l'ancien Testament* (París 1964).

— *L'Épître de Bernabé I-XVI et ses sources* (París 1961).

PROBST, F., *Liturgien der drei ersten christlichen Jahrhunderte* (Tubinga 1870).

— *Liturgie des 4 Jahrhunderts und deren Reform* (Münster 1893).

— *Die abendländische Messe von 5-8 Jahrhundert* (1896).

PROCKSCH, O., *Agios*, en *Theol. W. z. N. T.* (Kittel) I p.87-116.

QUASTEN, J., *Initiation aux Pères de l'Église* I-II (París 1955-1958).

RAD, G. VON, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch:* Gesammelte Studien zum A. T. (Munich 1961).

— *Theologie des Alten Testaments* (Munich 1961).

— *Zelt und Lade:* Gesammelte Studien z. A. T. (Munich 1961).

— *Doxa*, en *Theol. W. z. N. T.* (Kittel) p.240-245.

RAES, P., *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres:* Orient. chr. per. 10 (1944) 216-220.

— *Anaphorae syriacae* I 2 (Roma 1940) p.240-257.

— *Kata panta kai dia panta:* Oriens chr. 48 (1964).

RAHMANI, I., *Missale iuxta ritum Ecclesiae Antioquenae syrorum* (1922).

— *I fasti della chiesa patriarchale antioquena* (Roma 1920).

— *Les Liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles* (Beyrouth 1929).

RAHNER, K., *Palabra y Eucaristía:* Escritos teológicos IV (Madrid 1961) 323-365.

— *Der Mensch von heute und die Religion:* Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 13-34.

— *La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor:* Escritos teológicos (Madrid 1962) 367-397.

RAMOS, R., *La gran oración eucarística en la antigua Misa española* (Granada 1963).
— *Oratio admonitionis* (Granada 1964).
RATCLIFF, E. C., *The original form of the anaphora of Addai and Mari:* Journal of theol. Stud. 30 (1929) 23-32.
RATZINGER, J., *Schöpfungsbericht:* Lexikon f. Theol. u. Kirch. IX (1964) 460-466.
REGENSTORF, X. H.-ROST, L., *Die Mischna* (Berlín 1956).
REICKE, B., *Diakonie:* Festfreude und Zelos (Upsala 1951).
REINE, F. J., *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mistagogical Catechese of Theodor of Mopsuestia* (1942).
RENAUDOT, E., *Liturgiarum orientalium collectio* (Frankfurt 1847).
RENWART, L., *L'Eucharistie à la lumière des documents récents:* Nouv. rev. théol. 89 (1967) 225-257.
REVETLOW, H. G., *Das Heiligkeitsgesetz* (Neukirche 1961).
— *Gebot und Predigt im Dekalog* (Gütersloh 1962).
RICHARSON, C. C., *The so-called Epiclesis in Hippolytus:* Harvard theol. Rev. 40 (1947) 100-150.
RIESENFELD, H., *Das christliche Gottesdienst im Lichte des Neuen Testament* (Svensk 1958).
— *Sabbat et jour du Seigneur:* New Testament Essays im Memory of T. W. Manson (1959).
ROBERTS, C. H., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* III (Manchester 1938).
ROBERTS, C. H.-CAPELLE, B., *An early euchologium, the Der-Balizeh papyrus enlarged and reedited* (Lovaina 1949).
RORDORF, W., *Der Sonntag* (Zurich 1962).
ROST, L., *Wiederwechsel und altisraelitischer Festkalender:* Zeitsch. des Deutsch. Palästina-Vereins 66 (1943) 205-216.
— *Das kleine geschichtliche Credo,* en *Das kleine Credo und andere Studien zum A. T.* (Heidelberg 1965) p.11-25.
RÜCKER, A., *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension der Jaqob* (Münster 1923).
— *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione a A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (Münster 1933).
RUCKSTUHL, E., *Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Einsiedeln 1963).
RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954).
— *Padres apostólicos* (Madrid 1950).
SCHEFFCZYK, L., *Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie,* en *Pro mundi vita.* Festschrift zum eucharistischen Weltkongress (Munich 1960) p.203-223.
— *Die materielle Welt in Lichte der Eucharistie,* en *Aktuelle Fragen der Eucharistie.* Edit. por M. Schmaus (Munich 1960) p.156-179.
SCHERMANN, TH., *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (1937).
— *Einleitung zu Reinigius Storfs. Übersetzung griechischer Liturgien* (Munich 1920).
— *Euxaristia und euxaristein in ihrem Bedeutungswandel bis 200 nach Christus:* Philologus 69 (1910) 375-410.
SCHIERSE, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung.* Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (Munich 1955).
SCHILDENBERGER, J., *Der Gedächtnischarachter des alt- und neutesta-*

mentlichen Pascha, en *Opfer Christi und Opfer der Kirche.* Editado por B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) p.75-99.
SCHILLEBEECKX, E., *L'Église et le monde:* DO-C n.142 (Roma 1965).
— *Teología del sacerdocio* (Salamanca 1959).
— *Dieu et l'homme* (París 1965).
— *Christus tegenvoordigkeit in de Eucharistie:* Tidjschrift voor Theologie 5 (1965) 136-172.
— *Transubstanciación. Transfinalización. Transignificación:* DO-C y Selecciones de Teología 5 (1966) 135-140.
SCHLIER, H., *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1956).
— *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957).
SCHMAUS, M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960).
SCHMID, H., *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1954).
SCHMID, R.: *Das Bundesopfer in Israel* (Munich 1964).
SCHMIDT, C.-WAJNBERG, I., *Gespräche Jesus mit seiner Jünger nach der Auferstehung.* Ein katholisches apostolisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts (Leipzig 1919).
SCHMIDT, H., *Hebdomada Sancta* (Roma 1956-7).
SCHMIDT, J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949).
SCHONENBERG, P., *Eucharistic Presence* (West Nyak, N. Y. 1966).
SCHOTTROFF, W., *«Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament.* Die Wurzel «zakar» im semitischen Sprachkreis (Neukirchen 1964).
SCOTT, W. M. F.-BALMFORTH, H.-BEDALE, S., *Anamnesis:* Theology (feb.-nov. 1935).
SCHNACKENBURG, R., *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo Br. 1959).
— *Das Johannesevangelium* I (Friburgo Br. 1965).
SCHREINER, J., *El desarrollo del «Credo» israelita:* Concilium 20 (1966) 384-396.
SCHULZ, H. J., *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo Br. 1964).
SCHÜRMANN, H., *Die Anfänge der christlichen Osterfeier:* Theol. Quartals. 131 (1951).
— *Das gebet des Herrn* (Leipzig 1957).
— *Abendmahl:* Lexikon f. Theol. und Kirch. I (1957) 28.
— *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18:* Neutestamentl. Abhandlungen 19 (1953).
— *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20:* Neutest. Abhand. 20 (1955).
— *Jesu Abschiedrede Lk 22,21-38:* Neut. Abhandl. (1957).
— *Jon. 6,51c ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede:* Bibl. Zeits. (1958) 244-262.
— *Lk. 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Biblica 32 (1951) 364-392; 522-541.
SEGAL, J. B., *The hebrew Passover. From the earliest times to a. d. 70* (Londres 1963).
SEMMELROTH, O., *Das geistliche Amnt* (Frankfurt 1958).
SINGER, S., *Authorised Daily Prayer* (Londres 1932).
SJÖBERG, E., *Der verborgene Menschensohn in der Evangelien* (Lund 1955).
SKUTSCH, E., *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie* (1914).
SMEDT, E. J. DE, *Le sacerdoce des fidèles* (Brujas 1963).
SMEND, R., *Die Bundesformel* (Zurich 1963).
SOLA POOL, D. DE, *The Kaddish* (Leipzig 1909).
SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952).
SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux* I (París 1952); II (París 1953).

STAERK, D. W., *Altjüdische liturgische Gebete:* Kleine Texte 58 (Berlín 1930).
STAUFFER, E., *Jesus Gestalt und Geschichte* (1951).
STRACK H. L., *Einleitung in Talmud und Midrash* (Munich 1921).
STRACK, H. L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (Munich 1929).
STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961).
— *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc. 17,20:* Zeits. f. neut. Wiss. 49 (1958).
— *Zum Verständnis von Mat. 25,1-3:* Nov. Test. 2 (1958) 199-227.
SWAANS, W. J., *Catéchèses mystagogiques attribués à st. Cyrile de Jérusalem:* Le Muséon 55 (1942) 21-43.
SWAINSON, C. A., *Greek Liturgies* (Cambridge 1884).
SWETNAM, J., *The Greater and more Perfect Tent.* A contribution to the discussion of Hebrews 9,11: Biblica 47 (1966) 91-106.
SYKES, M. K., *The Eucharistic as «Anamnesis»:* The Expository Times (1960) 115-118.
TAYLOR, V., *The Gospel according to st. Mark* (Londres 1952).
THEISEN, R., *Mass Liturgy and the Council of Trent* (Minnesota 1965).
THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum* (Bransberg 1868).
THURIAN, M., *L'Eucharistie, Memorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâces et d'intercession* (París 1958).
THÜSING, W., *Lasst und hinzutreten Heb 10,22. Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie in Hebräerbrief:* Bibl. Zeit 9 (1965) 1-17.
TIXERONT, J., *Histoire des dogmes* III (París 1912).
TORRE, L. DELLA, *La «nuova» Messa* (Brescia 1965).
TOURNAI, R., *Recherches sur la chronologie des Psaumes:* Rev. bib. (1958) 335-352.
TRILLING, W., *Das wahre Israel.* Studie zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (Munich 1964).
TURNER, H., *Xerotonia:* Journal of theol. Stud. 24 (1922-23) 496-504.
VAGAGGINI, P., *Il Canone della messa e la riforma liturgica* (Turín 1966).
VAUX, R. DE, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (París 1959).
— *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964).
VERHEUL, A., *Einführung in die Liturgie.* Zur Theologie des Gottesdienstes (Friburgo Br. 1964).
VOGEL, C., *Le repas sacré au poison chez les chrétiens:* Rev. sc. rel. 40 (1966) 1-26.
VÖLKL, R., *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg 1961).
VÖGTLE, A., *Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischen Sicht,* en *Welverständnis im Glauben.* Editado por J. B. Metz (Mainz 1965) p.224-253.
WALLENSTEIN, M., *Hymnes from the Judaean Scrolls* (Manchester 1950).
WARNCACH, W., *Das Wesen des kultischen Opfer,* en *Opfer Christi und Opfer der Kirche.* Editado por B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) p.29-73.
— *Kirche und Kosmos,* en *Enkainia* (Düsseldorf 1956) p.270-305.
WARNER, G. F., *The Stowe Missal HBS 31-32* (Londres 1915).
WARREN, F. E., *The antiphonary of Bangor* (Londres 1892).
WATTEVILLE, J. DE, *Le sacrifice dans les textes des premiers siècles* (Neuchâtel 1966).
WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga 1957 [4]).

WELTE, B., *Zum Verständnis der Eucharistie,* en *Auf **der Spur** Ewigen* (Friburgo Br. 1965) p.459-467.

WENLAND, P., *Zwei angebliche liturgische Gebete* (1910).

WERNER, E., *The sacred bridge.* The interdependence of Liturgy and Music in Synagoge and Church during the first Millenium (Londres 1959).

WESTERMANN, C., *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Gotinga 1963).

— *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen,* en *Forschungen am Alten Testament* (Munich 1964).

WIGGAARDS, J. N. M., *The Formulars of the Deuteronomic Creed Dt. 6,20-23; 26,5-9* (Leiden 1963).

WILCKEN, U., *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung:* Abhandlungen der Preus. Akadem. der Wiss. Phil. hist. Kl. (Berlín 1934).

WILKES, U., *Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium:* Ev. theol. 19 (1958) 354-370.

WILMART, D. A., *L'âge et l'ordre des messes de Mone:* Rev. bén. 28 (1911) 377-390.

WINTER, P., *Matthew XI 27 and Luke X 22 from the fifth century,* en *Novum Testamentum* I (1956) p.112-148.

ZIEGLER, A. W., *Das Brot von unseren Feldern.* Ein Beitrag zur Eucharistielehre des heil. Irenäus, en *Pro mundi vita.* Festschrift zum euchar. Weltkongress (Munich 1960) p.21-40.

ZIENER, G., *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier:* Bib. Zeit 2 (1953-275.

— *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Biblica 38 (1957) 396-418.

— *Die Brotwunder in Markusevangelium:* Bib. Zeit 4 (1960) 282-285.

ZIRKER, H., *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964).

INTRODUCCION

La misa es el centro focal de la sagrada liturgia. Toda celebración litúrgica culmina con la misa o deriva de ella. Ahora bien, al ser la misa el misterio pascual actualizado, resulta que es igualmente el foco de toda la Biblia, ya que ésta gira integralmente en torno a Jesús de Nazaret muerto, resucitado y glorificado.

Esto nos puede ya hacer sospechar que el estudio de la misa tiene que ser complejo y contar con una gran abundancia de materiales.

Hasta ahora este estudio había quedado polarizado por la preocupación especulativa. El tratado dogmático-teológico *De Eucharistia* ha sido el lugar donde se han dado cita los estudiosos para desarrollar sus investigaciones y reflexiones. El método tradicional de los tratados teológicos de nuestros manuales condicionaba todo el trabajo. Tal método es eminentemente el método deductivo, especulativo, escolástico.

Con la aparición del movimiento litúrgico han nacido diversos grupos que han empezado a analizar la misa con otro método, a saber, el método histórico y litúrgico. En lugar de centrarse en la elucidación de lo que es la transubstanciación, la real presencia, el sacrificio, se han dedicado a considerar los textos litúrgicos de la misa, sus formas, sus ritos, viéndolo todo en una perspectiva de evolución, intentando descubrir a través de estos elementos el sentido profundo, teológico y espiritual de la misa. Enumeremos las obras exponentes de este movimiento más caracterizadas.

En primer lugar, la que ha tenido el mérito de recopilarlas a todas y resumir sus principales aportaciones, resolviendo, además, muchos problemas que aún quedaban obscuros: *Missarum solemnia,* de JOSEF ANDREAS JUNGMANN, publicada en Viena (Herder) en 1946 (última edición—5.ª en 1962—); P. BATIFFOL, *Léçons sur la messe* (París 1919; 8.ª ed. 1941); A. BAUMSTARK, *L'Eucharistie* (1905, 1913[5]); ID., *Missale Romanum, seine Entwicklung, ihre wichtingsten Urkunden und Probleme* (Nimwegwn 1928); ID., *Liturgie comparée* (Chevetogne 1952) 3.ª ed.; C. CALLEWAERT, *Die Messe im Morgenland* (1906); ID., *Sacris erudiri* (Steenbrugge 1940); B. CAPELLE, sus trabajos aparecidos en la «Revue bénédictine» y

recopilados en *Travaux liturgiques* t.2 (Lovaina 1962); B. BOTTE, *Le Canon de la Messe romain* (Lovaina 1935); B. BOTTE-CH. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe* (Lovaina 1953); E. BISHOP, *Liturgia historica* (Oxford 1918); G. DIX, *The shape of the Liturgy* (Westminster 1952); P. CAGIN, *L'Eucharistie canon primitif de la Messe* (París 1912); L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París 1925) 5.ª ed.; A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter* (Friburgo 1896); A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Friburgo 1902); TH. KLAUSER, *Das römische Capitulare evangeliorum* (Münster 1935); ID., *Petite histoire de la Liturgie occidentale* (París 1956); H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1955) 3.ª ed. (Mass and Lord's Supper, Leiden 1953-1965); N. M. DENIS et R. BOULET, *Eucharistie ou la messe dans ses varietés, son histoire et ses origines* (Letouzey 1953); TH. MAERTENS, *Pour une meilleure intelligence de la Prière eucharistique* (Brujas 1963) 2.ª ed.; J. PASCHER, *Eucharistie. Gestalt und Vollzug* (Friburgo 1953); L. DELLA TORRE, *La «nuova» Messa* (Brescia 1965) 2 vols.

El esfuezo ha sido ingente, y, gracias a él, se puede decir que ha habido como un descubrimiento nuevo de la misa en su urdimbre interior y, por tanto, también en su espíritu. Por él ha sido posible la reforma de la misa del Vaticano II.

Sin embargo, son muchos los puntos que quedan aún indecisos, obscuros o al menos incompletos. Más aún, diríase que se llega a veces a callejones sin salida. Pero no por eso la investigación de la misa está parada. Al contrario. Recientemente se han abierto nuevos campos, nuevos terrenos y canteras de materiales que están abriendo panoramas inusitados. Me refiero al actual movimiento y avance de la ciencia bíblica, de insospechadas repercusiones en la ciencia litúrgica. Podríamos decir que, si la investigación de los grandes liturgistas de finales del siglo pasado y primera mitad del presente nos han resucitado la historia de la misa, las investigaciones bíblicas actuales pueden conjurar y desenterrar su pre-historia, sus primeros esbozos embrionales. La psicología de lo profundo nos está haciendo tomar hoy conciencia de lo decisivos que son estos estadios primeros en la historia personal de cada uno, especialmente todo lo que se refiere a nuestra prehistoria familiar. Ahí es donde se realiza el «troquelado» de una vida. Podemos pensar lo mismo de estos estratos más latentes de la misa. Ellos condicionan todo su nacimiento y crecimiento ulterior.

No se trata de hacer una teología bíblica de la misa. Esto sería abandonar el terreno de la ciencia propiamente litúrgica, que es esencialmente positiva. Se trata de analizar el origen remoto de las estructuras actuales de la misa a través del análisis de los textos litúrgicos y los ritos más primigenios que nos han sido transmitidos por los libros bíblicos. Un trabajo posterior, en el que nosotros no entraremos propiamente, consistiría en integrar las adquisiciones de este estudio dentro del mundo de las «ideas» bíblicas, relacionarlas con las líneas maestras del mensaje bíblico. He aquí el objeto de una teología bíblica de la misa. Nuestras lecciones se quedarán modestamente en su umbral. Pretenden no rebasar la liturgia de la misa, si bien intentan abrirla a su teología bíblica. De ese modo se acercan al ideal propuesto por la constitución conciliar *De sacra liturgia*, que pide un método de estudio más unitario e integrador (a.16).

LIBRO PRIMERO

CAPITULO 1

La bendición, formulario oracional en el Antiguo Testamento

Una primera aproximación a la misa puede consistir en concretar la reflexión sobre ella en torno a sus partes principales o esenciales. Quizás se puedan encontrar determinados elementos o momentos que la compendien, la sinteticen, la encierren en su más íntima substancia, o, de algún modo, la trasciendan a través de la múltiple estratificación de su desarrollo. Este camino o método de acercarse a la misa puede revelarse como el más pastoral, porque busca la simple elementaridad de una realidad o institución religiosa compleja y complicada excesivamente en su estado actual, difícil, por tanto, de ser aprehendida y vivida por el cristiano medio. Pero a la vez puede resultar éste el método más científico, porque nos puede permitir alcanzar un principio universal, lo suficientemente amplio y fundamental como para explicar todas las variantes y aspectos concretos de la misa. ¿No es la ciencia, en el sentido tomista-aristotélico, el saber *ex principiis,* a partir de unos principios, de unas leyes universales?

Todos saben que la parte principal de la misa es el llamado canon y, dentro del canon, la consagración. Si consideramos el texto o fragmento textual que denominamos «consagración» y que empieza en nuestra Liturgia romana con la famosa fórmula *Qui pridie,* descubriremos en ella una serie de verbos yuxtapuestos:

accepit panem... calicem	(tomó el pan... el cáliz)
et elevatis oculis	(y levantando los ojos)
tibi gratias agens	(dándote gracias a ti)
benedixit	(bendijo)
fregit	(partió)
deditque... dicens	(lo dio... diciendo)

De estos verbos hay dos que no nos resultan claros en su significado, a saber, *gratias agens* y *benedixit* (dio gracias y bendijo). ¿Qué significa, a qué se refiere esta acción de gracias, esta bendición? ¿Consisten exclusivamente en hacer una incli-

nación de cabeza y la señal de la cruz con la mano derecha, como hasta poco ha prescribían las rúbricas?

No. Sabemos que estos dos verbos hacen alusión a la costumbre judía de recitar la bendición de la mesa, es decir, un texto litúrgico determinado, un formulario apropiado para el momento. Se trata de la famosa bendición judía o *beraká*. Por tanto, no se trata de un gesto, de un signo, sino de un texto, de una fórmula o formulario que recitaba el que hacía la bendición.

El estudio un tanto detenido de esta bendición, de sus orígenes y de su evolución, nos pueden ayudar decisivamente a encontrar esos módulos primarios, esas estructuras elementales, fundamentales y fundantes de la misa, según el método que queremos seguir.

Este estudio ha sido iniciado ya por un escriturista, J. P. Audet, profesor de l'École biblique de Jerusalén. Sus resultados son de gran alcance para nuestro trabajo [1].

Es preciso tratemos de seguir la evolución de este género litúrgico judío, la bendición, partiendo de sus formas más simples y, por tanto, más antiguas.

La tradición yahvista del Génesis, dentro del ciclo del patriarca Abrahán, nos depara una con estas características (Gén 24,26-27).

Abrahán ha enviado a su criado a la tierra de sus progenitores con el encargo de buscar una esposa para su hijo Isaac. Parece que el nombre de este criado es Eliezer (Gén 15,2, texto corrompido). Llegado por la tarde a la ciudad de Nahor, hace arrodillar sus camellos junto al pozo y dirige una oración al Dios de su señor Abrahán (v.12-14). En ella demanda

1 FIEBIG, *Der Sinn der Beraka. Motaschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* (1929) p.201; DAVID DE SOLA POOL, *The Kaddish* (Leipzig 1909);A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) 71; L. BOUYER, *Le rite et l'homme* (París 1962); J. P. AUDET, *Esquisse historique de genre littéraire de la «bénédiction» juive et de la «Eucharistie» chrétienne:* Revue biblique 65 (1958) 371-399. Este artículo es la ampliación de una comunicación presentada en el Congreso Internacional, tenido en Oxford en septiembre de 1957, y que apareció en las Actas de dicho Congreso bajo el título *Literary Forms and Contents of a normal euxaristia in the first century*. Véase en K. ALAND y F. L. CROSS, *Studia Evangelica:* Texte und Untersuchungen 73 (Berlín 1959) 643-662.

En la edición crítica de la *Didajé*, publicada por Audet, está incorporado igualmente ese trabajo. Véase *La Didaxe. Instructions des Apôtres*, J. P. AUDET (Gabalda, París 1958) pp.376-398.

El autor ha vuelto sobre las mismas ideas en dos artículos suyos recientes: *Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie:* «Nova et Vetera». Ephemerides liturgicae LXXX, VI (1966) 353-390; *Liturgie de la parole et liturgie eucharistique:* Communauté chrétienne 18 (1964) 443-474.

Otros autores han continuado esta línea o simplemente la han reproducido. Mencionemos:

A. ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes* (Tréveris 1961); B. FRAIQUEAU-JULIEN, *Éléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie. I. Bénédiction, anamnèse et action de grâces:* Revue de sciences rel. (1960) 35-61; II: *Le sacrifice* (1963) 321-344; III: *Communion* (1966) 1-26; E. J. LENGELING, *Die Messfeier als Eucharistie:* Liturgisches Jahrbuch 11 (1961).

un signo: que la joven a la que él pida de beber sea la predestinada para esposa de Isaac. Cuando se encuentra con la hija de Betuel, Rebeca, y sucede lo que había pedido en su oración, Eliezer

> se postró (se arrodilló—yiqod— ויקד)
> se inclinó profundamente ante Yahvé (וישתחו ליהוה)
> y dijo:
> «Bendito (sea) Yahvé,
> Dios de mi señor Abrahán,
> que no ha retirado su gracia y su fidelidad a mi señor.
> Yahvé me ha guiado en el camino a la casa del hermano de mi [señor» (Gén., 24, 26-27).

Tras el gesto sigue la bendición. Esta es ante todo un grito, una exclamación de admiración ante la «maravilla» del signo cumplido. Ciertamente a la admiración va unida la gratitud. Pero ésta queda como recubierta por la alabanza.

Analizando más de cerca el pasaje descubrimos tres elementos principales dentro del texto:

1. Una exclamación doxológica—Bendito Dios—.
2. Una yuxtaposición de títulos al nombre de Yahvé—Dios de mi señor Abrahán—.
3. El motivo de la exclamación y la alabanza—que no ha retirado su gracia... me ha guiado...—.

El motivo va expresado, al menos inicialmente, por una oración de relativo causativa—'ašer אשר—y es un hecho concreto, histórico; una intervención de Dios en un suceso concreto.

El texto aparece fuera de un contexto cultual o litúrgico. No se alude para nada a ningún sacrificio, por ejemplo. El contexto es el de la vida real ordinaria: un viaje que termina felizmente, una misión, un encargo cumplido. Unicamente hay que subrayar el dato de que el texto va acompañado de un gesto, el gesto de la postración, y de una postración que es descrita con cuidado. No se trata de una simple postración, de un simple caer en tierra de rodillas, sino que se le añade una inclinación profunda. Vemos esbozado en este gesto el que luego será clásico en la tradición árabe y que sigue la norma de hacer orar al hombre apoyando su cuerpo en la tierra sobre cinco puntos de contacto, otras tantas partes de su cuerpo: las dos rodillas, las dos manos y la cabeza.

Por lo demás, este gesto corresponde a la reacción del hombre, muy frecuente en la Biblia, ante la epifanía de Dios. Cuando éste se manifiesta, se descubre, el hombre descubre a la vez su propia nihilidad. El modo de expresar esta toma de con-

ciencia de la distancia abismal que le separa del Ser trascendente, de lo «Santo», es echarse, como derribado, por tierra. En este sentido, toda epifanía o hierofanía tiene algo de juicio y de anulación del hombre.

Ya hemos dicho que la epifanía en este pasaje es un suceso, un hecho de la vida casi ordinario. Pero este hecho es interpretado por la fe de Eliezer como un signo de la presencia y la intervención de Dios en su vida y, por tanto, como una epifanía. Es interesante subrayar este aspecto, porque, así considerado, nuestro pasaje no necesita de ninguna clase de interpretación desmitificante.

Un segundo ejemplo de bendición, de interés para nuestro análisis, lo encontramos en Gén 14,17-20.

Cuando vuelve Abrahán victorioso de su lucha con Kedor-Laomer, se encuentra con Melquisedec, rey de Shalem, que viene a traerle pan y vino. En este momento pronuncia la siguiente bendición:

> «Bendito (sea) Abrahán por el Dios Altísimo,
> Creador de cielos y tierra,
> y bendito (sea) el Dios Altísimo,
> que ha entregado a tus manos tus enemigos».
> Y Abrahán le dio el diezmo de todo (Gén 14,19-20).

En este formulario bendicional encontramos varias novedades respecto del anterior.

En primer lugar se hallan unidas o yuxtapuestas las dos clases de bendiciones que encontramos en la Biblia y en la liturgia cristiana, y que podíamos denominar bendición descendente y bendición ascendente. La primera es la que pide la bendición de Dios para sus creaturas («Bendito sea Abrahán por el Dios Altísimo»). Es la que ha perdurado y predominado en la tradición litúrgica cristiana después de los primeros siglos de la Iglesia. Pedir o recibir la bendición de Dios para algo o para alguien es, según la mentalidad bíblica, pedir o recibir la fecundidad, el crecimiento, la vida, la gracia...

La segunda forma de bendición, que denominamos ascendente porque se dirige a Dios, es la que estamos analizando ahora. Su objetivo consiste, como ya hemos empezado a ver y veremos más ampliamente, no en desear bienes a Dios—vida, fecundidad, etc.—, sino en alabarle («Bendito—sea—el Dios Altísimo...»).

La parte de bendición ascendente que encontramos en este capítulo del Génesis comporta los mismos elementos que descubrimos en la de Eliezer:

1. Exclamación doxológica.
2. Yuxtaposición de títulos al nombre de Dios (Altísimo y Creador de cielos y tierra). Nótese que este segundo título ha quedado un tanto desplazado o adelantado en la primera parte de la bendición, es decir, en la parte descendente. Sin embargo, más adelante veremos que este predicado del nombre de Dios quedará como estereotipado en la tradición judía y cristiana primitiva de la bendición ascendente.
3. Indicación del motivo de la bendición o alabanza de Dios: la victoria de Abrahán, es decir, otro hecho concreto, histórico, que es un signo visible de la intervención de Dios en favor de su patriarca.

Esta bendición, como se ve, sigue siendo extremadamente sencilla y elemental. Sus partes apenas si están desarrolladas. Sin embargo, el contexto aquí cambia respecto del ejemplo anterior. Ya no es simplemente el contexto de la vida ordinaria, ciertamente empapada de una visión y una vida de fe profunda, como en el caso de Eliezer. Aquí se insinúa ya el contexto cúltico. Tres referencias nos lo indican.

En primer lugar, la ofrenda del pan y el vino, que insinúa, o bien un sacrificio de primicias, o un banquete sagrado, o ambas cosas a la vez.

En segundo lugar, la indicación del carácter sacerdotal de Melquisedec.

En tercer lugar, la acción de Abrahán de entregar los diezmos de todo. Así la bendición empieza a aparecer como un elemento esencial del culto, del sacrificio, del banquete sagrado. Ella es la palabra dentro del rito que le da sentido y espíritu, que lo espiritualiza.

Dejemos de momento todas las otras cuestiones que se suelen plantear en torno a este texto y pasemos a un tercer ejemplo de bendición. Esta vez lo vamos a tomar del Exodo (18,9-12). También aquí la bendición está puesta en labios de un sacerdote, y de un sacerdote pagano, es decir, no perteneciente al pueblo de Dios, descendiente de Abrahán. Jetrón, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, sale al encuentro de éste tras su victoria contra las tropas del Faraón, como Melquisedec vimos salió al encuentro de Abrahán tras su victoria con el rey de Elam. El encuentro de Moisés y Jetrón es descrito en una forma paralela al de Abrahán y Melquisedec. Sin embargo, la descripción está más elaborada. Podría pensarse en una misma forma literaria, pero más posterior.

El v.7 describe los saludos mutuos, propios de un encuentro oriental (postración, abrazo, preguntas mutuas sobre el estado de salud, introducción en la tienda de campaña).

El v.8 indica la narración que Moisés hace a su suegro de las acciones liberadoras realizadas por Dios con ellos a su sa-

lida del Egipto, durante la persecución del Faraón y, posteriormente, a lo largo de su marcha por el desierto.

El v.9 está todo él dedicado a subrayar y describir la alegría—ḥdah—que produce en Jetrón la narración de los hechos.

V.10. Entonces dijo Jetrón:
«Bendito (sea) Yahvé,
que os ha liberado de las manos de los egipcios y de las [manos del faraón;
que ha liberado al pueblo de la sujeción de los egipcios.
V.11. Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses...».
V.12. Después Jetrón... ofreció a Dios un holocausto y sacrificios. Aarón y todos los ancianos de Israel vinieron... a participar en el banquete, tomado en presencia de Dios.

La bendición es muy elemental. Consta solamente de dos miembros: la exclamación doxológica y la indicación del motivo histórico. Falta la enumeración de títulos o predicados del nombre de Dios.

Sin embargo, el contexto es más rico e interesante que el de las anteriores.

En primer lugar, la bendición va precedida de una narración larga de la acción liberadora de Yahvé a lo largo del éxodo. La narración la hace Moisés. No aparece textualmente. Solamente se alude a ella. Pero podemos descubrir en dicha alusión una referencia a una anámnesis o *haggadá*. La bendición es la culminación y la conclusión de dicho texto hipotético, o al menos una parte integrante principal. Más adelante veremos ejemplos más claros.

En segundo lugar, el contexto cultual está aquí presentado de manera bastante explícita. Las dudas que surgían ante la bendición de Melquisedec quedan aquí aclaradas. Hay un sacrificio, denominado holocausto (ʻolah zebaḥiym), y un banquete cultual en el que culmina el sacrificio. Así la bendición aparece en la vecindad de un banquete sacrificial, si bien no se alude expresamente a una bendición de la mesa, de los alimentos.

El motivo de la bendición y su contenido es la parte central de la *historia salutis* judaica, el suceso pascual, el paso de la esclavitud a la libertad, la salida de Egipto y la travesía del desierto. ¿No parece como si se proyectara sobre este encuentro entre Moisés y Jetrón el esquema de la cena pascual judía, en la que tiene lugar también un sacrificio (la inmolación del cordero), un banquete (la cena del cordero inmolado), una evocación rememorativa de las etapas centrales de la historia

pascual de Israel (la famosa *haggadá* pascual, que analizaremos más adelante) y una bendición (la bendición de la mesa)?

Finalmente, aparece un nuevo elemento en toda esta perícopa que podemos denominar la confesión de fe. Efectivamente, el v.11 introduce y pone en boca de Jetrón unas palabras o una fórmula que hasta ahora no nos había aparecido: «Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses». Estas palabras son una clara profesión de fe en el Dios de Abrahán como el verdadero Dios, el Dios que trasciende y domina a todos los demás dioses. Aquí colocada, esta declaración nos hace sospechar que la confesión de fe es un género litúrgico no muy distinto ni muy alejado de la bendición. Ambos son una proclamación del nombre de Yahvé, en la línea, p.ej., del «santificado sea tu nombre». Más adelante veremos también la conexión que suele tener en los libros bíblicos la confesión de fe y el culto.

Por último, conviene hacer una observación final que refuerza todo el carácter y el ambiente cultual de nuestro pasaje. Vimos que el v.9 estaba dedicado a resaltar la alegría de Jetrón ante este encuentro. Esta alusión a la alegría, al gozo, suele aparecer frecuentemente en los libros bíblicos en relación con los actos de culto. No se refiere a un estado psicológico nada más, sino al rito cultual; a las aclamaciones, los cantos, etc., ante la epifanía de Dios. Es una especie de *terminus technicus* del acto cultual. Recuérdese cómo esta norma llega hasta el Nuevo Testamento y se cumple puntualmente en la narración de las apariciones del Señor a sus discípulos, en las «comidas» misteriosas que celebra en su compañía (cf. especialmente el evangelio de San Juan). Ahora bien, si la alegría aparece en los actos cúlticos como una característica esencial, es debido a que el acto cúltico es vivido por Israel y por la Iglesia primitiva como un tiempo escatológico, como la llegada de un final. Alegría, gozo, júbilo y escatología tienen en la Biblia una estrecha relación [2].

CAPITULO 2

BENDICIÓN ASCENDENTE Y DESCENDENTE

Después de este muestrario de lo que hemos considerado hipotéticamente la bendición primitiva, y antes de seguir ana-

2 P. HUMBERT, *Laetari et exultari dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament*. Essai d'analyse des termes samah et gil: Opuscules d'un Hébraïsant (Neuchâtel 1958); B. REICKE, *Diakonie. Festfreude und Zelos* (Upsala 1951) pp.220-223; R. BULTMANN, *Agalioáomai:* Theol. Wört. z. N. T. I p.18-20.

lizando su evolución posterior, podemos hacernos una pregunta más radical acerca de sus primeros orígenes.

Ha sido JOHANNES HEMPEL el que más ha investigado sobre esta cuestión, al que siguen los autores actuales, y por eso ha recibido como homenaje de sus setenta años la publicación, en un volumen jubilar, de todos sus trabajos, antes dispersos [1]. Naturalmente, su estudio se apoya en el método de las religiones comparadas. Esto da fuerza a sus conclusiones, pero no evita el que algunas de ellas resulten discutibles.

La fe en que ciertos seres como que emanan o transmiten lo bueno o lo malo es uno de los ingredientes más antiguos de las viejas religiones. Algo real, una fuerza vital sale de esos seres y pasa a otros a través de ciertas fórmulas, a las que acompañan gestos o acciones. Estas acciones, por su misma naturaleza, son sagradas y, por tanto, consideradas como cúlticas.

La acción transmisora del bien es la bendición, y la transmisora del mal es la maldición. Ambas acciones iban unidas en formularios construidos paralela y rítmicamente.

En un primer estadio parece que fueron fórmulas y acciones mágicas, es decir, eficaces por sí mismas, enfeudadoras de la divinidad. La acción principal más resaltada era la imposición de manos, el contacto físico entre sujeto y objeto.

Pero esta herencia religiosa del pasado o del ambiente experimenta en Israel una purificación. Se convierte en plegaria, dirigida a una divinidad personal, a la que no trata de violentar, sino de ganar. Predomina la palabra, la oración, la fórmula textual sobre la acción. El gesto de la imposición de manos continúa tanto para bendecir (Gén 48,14) como para maldecir (Lev 16,21). Quizás la elevación de manos es una modalidad de este gesto de bendición, si bien puede admitir otras interpretaciones (Lev 9,22; Eclo 50,20).

Por lo dicho hasta aquí se deja ver fácilmente que nos estamos refiriendo a la bendición que hemos denominado en el capítulo anterior bendición descendente. El análisis de su sentido y de su evolución nos hace ver que la bendición descendente es lógica y realmente anterior a la ascendente.

Así, pues, la bendición de Israel se convierte en súplica a Dios, buscando humildemente llegar a participar de la fuerza que sólo Dios detenta (y no el que bendice). El ejemplo más claro es el de Jacob luchando para conseguir la bendición de Elohim en Yabbok (Gén 32,23.31). También David pide hu-

1 JOANNES HEMPEL, *Apoxysmata.* Vorarbeite zu einer Religiosgeschichte und Theologie des Alten Testaments (Berlín 1961); H. W. BEYER, *Eulogeo-eulogía:* Th. W. z. N. T. II 752-763; D. R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Roma 1964).

mildemente la gracia de Dios para su dinastía (2 Sam 7,29). El israelita piadoso no bendice; pide la bendición (1 Sam 15,13; Salm 129,8; Núm 6,24; Rut 2,4; Sal 134,3; 28,9). Un último ejemplo, posterior y clásico en la liturgia judía, es el de la oración «Shemone Esre».

Así la bendición queda separada de la zona de lo mágico y es subordinada a Dios. El Dios de la Biblia, por otro lado, parece no conceder este poder sino a determinados grupos de hombres. Lo poseen los padres (Eclo 3,8; Gén 27,12); los caudillos del pueblo (Dt 34,7; Jos 24,29); los sacerdotes (1 Sam 2,20; 1,17); los profetas (Jer 7,16; 11,14; 14,11). En un determinado momento pasará a ser monopolio del estamento sacerdotal. El texto clásico de esta bendición, llamada aarónica o aaronítica, es el siguiente:

> «Habló Yahvé a Moisés, y le dijo:
> Habla así a Aarón y a sus hijos:
> He aquí cómo bendeciréis a los hijos de Israel. Les diréis:
> Que Yahvé te bendiga y te guarde;
> que Yahvé haga brillar su rostro sobre ti y te muestre su favor;
> que Yahvé te descubra su faz y te dé la paz.
> Así pondrá mi nombre sobre los hijos de Israel y yo les bende-
> [ciré» (Núm 6,22-27).

En este rito, los sacerdotes podían pronunciar directa y explícitamente el nombre de Dios. A ello se refiere el último verso de la cita, el verso 27.

El doble rito de la maldición y la bendición parece haber sido una parte integrante de la liturgia de la alianza. Las dos partes que concluyen el pacto echan sobre sí la maldición para el caso de que sean infieles a él; o bien el más fuerte la echa sobre el más débil, con lo que el pacto se asemeja a un contrato de vasallaje.

Así las cosas, parece natural se sienta la necesidad de concretar, dentro del mismo rito, las acciones que quedarán sujetas a la maldición, precisamente por significar un rompimiento del pacto. Según algunos autores, ésta sería la circunstancia ritual inmediata que explicaría la aparición del formulario de los mandamientos, especialmente en su redacción o formulación negativa, dentro de la liturgia de la alianza.

Ejemplos de este rito paralelo de bendición y maldición, dentro de una liturgia de la alianza, los tenemos en Dt 27-28 y Lev 26. Bien es verdad que en estos pasajes parece se han perdido ciertos fargmentos de la tradición oral, lo cual explica

que la parte dedicada a las maldiciones sea más extensa y no exactamente paralela a la parte dedicada a las bendiciones [2].

Cuando el pueblo participa en las fiestas o liturgias rememorativas de la alianza y hace suyas las maldiciones pronunciadas en su presencia por los ministros del culto, prorrumpiendo en la aclamación del *Amén* (Dt 27,26), busca no solamente adherirse a la alianza, sino también purificarse de las faltas o transgresiones cometidas contra ella. Trata de romper toda solidaridad con el pecado. La liturgia de la maldición tiene, pues, un carácter purificatorio, «apotropaico», que predispone al fiel a recibir las bendiciones que se piden en el mismo rito. Volvemos a encontrarnos con una verdadera espiritualización de las liturgias prejudaicas. En vez de la eliminación mecánica del pecado, se desea una liberación de la culpa por un cambio de la actitud interior. La transgresión deja de ser impureza y empieza a ser vivida como culpa. Los profetas serán los encargados de hacer comprender al pueblo que el camino de rehuir la maldición es el cambio del corazón, la renovación de la fidelidad a la alianza. Pero ya para el yahvista, la maldición se puede convertir en bendición si se sabe pasar por el estadio intermedio de la humildad (2 Sam 16,12). De este modo, la maldición sale de la esfera de lo mágico, lo mismo que vimos había salido también la bendición.

Visto el binomio bendición-maldición no ya desde el lado del hombre que suplica, sino desde el de Dios, se nos aparece, al menos en la Biblia, como una doble posibilidad para la libertad del hombre, como una alternativa o una opción. En los últimos capítulos de Deuteronomio está claramente expresado este sentido del paralelismo antiguo entre bendición y maldición:

> «Mira: yo te propongo hoy vida y dicha, muerte y desgracia.
> Si tú escuchas los mandamientos de Yahvé, tu Dios,
> que yo te prescribo hoy,
> si amas a Yahvé, tu Dios, y sigues sus caminos...,
> Yahvé, tu Dios, te bendecirá...
> Pero si tu corazón se desvía..., no viviréis largos días...
> Tomo como testigos contra vosotros el cielo y la tierra;
> yo te propongo la vida o la muerte, la bendición o la maldición»
> [(Dt 30,15-20).

Por lo demás, en este pasaje se apunta otro tema profundamente bíblico, afín al del binomio bendición-maldición: el tema de los dos caminos, que se hará presente en la predicación de Cristo (Mt 7,13; Lc 13,24) y llegará a los escritos postapostólicos *(Didajé,* etc.).

2 H. G. REVENTLOW, *Das Heiligkeitsgesetz:* Neukirchen (1961) 142.

Ciñéndonos a uno de los dos miembros de este binomio, la bendición, podemos preguntarnos, ¿cuál es su efecto, su contenido? Ciertamente ya hemos indicado algo sobre esta cuestión en lo que hasta aquí hemos dicho. Pero se puede concretar y especificar más la respuesta.

Ante todo es claro que la bendición produce vida, fuerza, energía, vigor vital. La maldición produce la muerte, entendida en sentido lato (2 Sam 6,6; 1 Sam 5,6). Pero la bendición surte el efecto contrario, el más plenamente positivo. Esta vida se entiende en su sentido más concreto y cercano, material y encarnatoriamente. Es la fecundidad. Isaac quiere comer bien antes de dar su bendición al primogénito. No se trata de un banquete ritual o sacrificial. Quizás es un resto de viejas actitudes que buscan asimilarse la fuerza vital del animal para reforzar la que después, en la bendición, habrán de transmitir.

En el Génesis, el verbo «barak» ברך, entendido descensionalmente, va siempre unido a otros tres verbos, a veces dos solamente, sinónimos todos de fecundar... En la narración «sacerdotal» de la creación se usa el verbo «barak»—bendecir—, como acción divina, sólo en dos casos: el de los seres irracionales creados por Dios que pueden multiplicarse por fecundación mutua (los animales marinos, los que marchan sobre la tierra y las aves (Gén 1,22) y el del hombre (Gén 1,28). En ambos casos, «barak» va seguido de los verbos «parah» פרה —ser fecundo, fértil—, «rabab» רבב —multiplicarse—y «mala' מלא—llenar—.

En los demás momentos o días de la creación, respecto de lo creado esos días, no se dice de Dios que bendice.

Encontramos la misma fórmula estereotipada de los tres verbos, como satélites de «bendecir», en las tradiciones que nos transmiten las bendiciones patriarcales otorgadas por Dios a Noé (Gén 9,1.7), a Abrahán (Gén 12,2; 22,17), a Isaac (Gén 26,4.23), a Jacob (Gén 35,11). Otros ejemplos posteriores, si bien menos explícitos, pueden verse en Dt 7,13; Neh 2,3; 2 Sal 6,11...

Pero esta concepción de la bendición, que puede ser común a otros pueblos y religiones de esta época, o que al menos no rebasa las perspectivas de lo religioso natural, adquiere un matiz particular en estos pasajes bíblicos, dentro de estas tradiciones patriarcales, recogidas por la redacción yahvista en su mayoría.

El efecto de la bendición, la fecundidad, la descendencia abundante como las estrellas del cielo (Gén 15,5) y como el

polvo de la tierra (Gén 13,16), es concedido por Dios con vistas a un objetivo muy concreto, a saber, la conquista, el dominio, la posesión de la tierra prometida. La riqueza en hombres, la prepotencia del clan es requisito imprescindible para asentarse en una tierra ajena y extranjera, distinta de la propia.

> «Yahvé dijo a Abrahán:
> deja tu tierra, tu parentela y la casa de tu padre
> por el país que yo te indicaré.
> Haré de ti un gran pueblo
> y bendeciré tu nombre... (Gén 12,1-2).
> Abrahán atravesó el país hasta el lugar de Siquem...
> y Yahvé le dijo:
> esta tierra daré a tu descendencia» (Gén 12,7).
> «Dios se le apareció a Jacob y le bendijo (Gén 35,9).
> Dios le dijo:
> Yo, El-Sadai.
> Sé fecundo y multiplícate.
> Un pueblo, una asamblea de pueblos nacerá de ti,
> y reyes saldrán de tu flanco.
> Esta tierra que di a Abrahán y a Isaac,
> te la doy a ti y a tu descendencia» (Gén 35,9-12).
> «Isaac fue a Gerán... Yahvé se le apareció y le dijo:
> Estaré contigo y te bendeciré;
> a ti y a tu descendencia daré toda esta tierra» (Gén 26,1-2).

La bendición así concebida se convierte en la realización concreta de la alianza. Efectivamente, en el contexto de los pasajes analizados se alude explícitamente al pacto—berit— o alianza por el que Dios se compromete a entregar la tierra prometida (Gén 9,9.12; 15,8). La alianza, en estas perícopas, tiene un objeto muy concreto: la donación de la tierra prometida. De ahí que alianza y bendición aparecen en Israel como dos aspectos de una única realidad. Más adelante veremos que las grandes liturgias israelitas de la alianza concluyen con el rito de la gran bendición sobre el pueblo.

Ahora bien, lo que resulta claro para el hilo de nuestros razonamientos es que la bendición (rito religioso-natural, prenda de fecundidad) la asimila Israel de tal forma, que la transforma y la convierte en una bendición «histórica-salvífica» (cumplimiento de la promesa, posesión de la tierra que mana leche y miel).

Pero eso no es todo. La bendición de la época de los patriarcas, la época en que el pueblo de Dios se va gestando y va despejando lentamente sus distancias, diferencias y vocación específica respecto de otros pueblos vecinos, si esta bendición fuera sólo lo que hasta aquí hemos dicho, no aparecería por ningún lado el carácter mesiánico-universalista de Israel. Pero

no es así. La bendición que recibe el pueblo israelita sirve como bendición para todo el mundo. A través de Israel y en él es bendecida toda la humanidad (Gén 22,18; 26,4; 12,2; 28,14).

Para el Antiguo Testamento existe en la bendición, como momento esencial de la vida religiosa y de la historia de la salvación, una misteriosa estructura de mediación. Dicho de otra manera: la estructura «mediacional» característica de la religión judeo-cristiana se apunta ya en estos primeros esbozos de la bendición, tal como empiezan a dibujarla los primeros estratos de la historia de Israel.

En otros contextos, el efecto de la bendición es el «shalom», la paz según la tradición ordinaria (v. gr., de los LXX). Recuérdese que éste era el final de la bendición aaronita (Núm 6,26). Pero conviene entender el sentido más trascendente del término hebreo «shalom», que quiere expresar un estado de integridad, de inmunidad, de armonía, de seguridad, de dicha, gozo; en fin, de salvación (Miq 5,4; 1 Sam 25,6; 1,17; Mt 10,12; Eclo 50,23; Sal 85,9).

No podemos alargarnos más en estas reflexiones que no pertenecen propiamente a nuestro asunto central. Y, sin embargo, sería de sumo interés perseguir el hilo conductor de la evolución de esta bendición descensional en los documentos bíblicos posteriores, y especialmente en el Nuevo Testamento. Al fin y al cabo, todo este filón bíblico-litúrgico termina desembocando en un rito específicamente litúrgico-cristiano: la bendición de personas y objetos cuya recopilación constituye uno de los principales apartados del *Pontifical* y del *Ritual* romanos. ¿Somos conscientes los cristianos actuales de la riqueza que nuestros padres en la fe descubrían en la bendición? Por otro lado, ¿no hay peligro, en un abuso de la bendición, de abaratarla, de reducir su significado y su fuerza, así como de recaer en unas actitudes más propias de un estadio religioso-naturalista e incluso quasi-magicista?

Es curioso mencionar a este respecto lo que Jungmann nos ha hecho recordar: el aprecio casi supersticioso que los antiguos cristianos sentían hacia la bendición final de la misa impartida por el obispo durante la procesión de despedida, mientras, atravesando las filas de los fieles, iba caminando por la nave central.

En primer lugar, sólo el obispo podía bendecir. Hasta el siglo XIII no pueden hacerlo los presbíteros. En segundo lugar, el pueblo esperaba con verdadera ansiedad este rito o momento final de la celebración, y por ningún motivo permitía se le

privara de él [3]. ¿No es una recaída en lo mágico? ¿Dónde quedaba el aprecio del núcleo central de la Eucaristía? Pero es que desde el siglo IV había en la misa una buena cantidad de bendiciones, a saber, las dedicadas a todos los grupos especiales que en ella participaban sólo parcialmente y que eran despedidos al final de la liturgia de la palabra [4]. Las desorientación y el desorden o, en todo caso, la redundancia, habían empezado a penetrar en la celebración eucarística.

Volvamos al centro de nuestra investigación, la misa. ¿Todo lo dicho hasta aquí sobre la bendición descendente es una mera digresión? ¿No ha sido entendida la misa como la verdadera, decisiva y central bendición que puede recibir la Iglesia, los cristianos, de parte de Dios?

Los historiadores de la misa han tomado nota del cambio introducido a partir de San Isidoro de Sevilla. Desde él se empieza a considerar la misa ante todo en su dirección descendente, como *bona gratia* que se nos otorga, no como «acción de gracias» nuestra [5]. Es una acción de Dios, una venida del Señor, que aparece entre los creyentes para repartir su gracia. La misa es primordialmente un medio y un marco para la presencia real del Santísimo. La exposición del Santísimo en la misa, durante toda la misa, parece un intento de prolongar indefinidamente la elevación de la sagrada forma, que polariza y centra cada vez más la atención de los fieles. Mirar y ver la sagrada forma era una especie de comunión, de recepción de las bendiciones y gracias de la Eucaristía [6].

Esta manera de entender y vivir la misa, como bendición que baja de arriba y es recibida por el fiel, ¿es acertada?

Ciertamente responde a una realidad. Dice L. Bouyer:

«El aspecto descendente y el aspecto ascendente, a saber, la bendición por la palabra de Dios y la acción de gracias del hombre en Cristo, son subrayados simultáneamente en el *Supplices,* que a la vez implora la aceptación del sacrificio del hombre y venida desde lo alto de la gracia de Dios. Tras la segunda interrupción (por la conmemoración final de los fieles difuntos y de los santos en el *Nobis quoque),* los dos aspectos, descendente y ascendente, se vuelven a reunir de la manera más acertada en la bendición del *Per quem omnia,* que conduce a la doxología del *Per ipsum*» [7].

Bouyer no sólo responde afirmativamente a la pregunta que

3 J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia* II (Viena 1958) pp.531.545-6.
4 *Constitutiones apostolicae,* ed. FUNK, VIII 6-7 pp.479-383.
5 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* VI 38: PL 82,255.
6 A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Friburgo Br. 1902) pp.488 y 705.
7 L. BOUYER, *La vie de la Liturgie* (París 1956) p.177.

nos habíamos hecho. Va más allá y nos habla de la admirable conjunción de movimientos, con sentido contrario, que es la misa. El *admirabile commercium* de que habla la liturgia de Navidad, prefigurado misteriosamente en el sueño de Jacob, se hace presente en la misa. Y concretamente en la misa considerada como bendición, a través del doble y ambiguo sentido de la bendición que ya hemos aludido otras veces, a saber, el sentido ascendente y el descendente.

Concluyamos, pues, sin entrar por ahora en más averiguaciones o razonamientos: La misa es una bendición descendente y, por lo tanto, todo lo que de este tipo bendicional llevamos dicho hasta aquí puede ser aplicado a ella. Sin embargo, la cuestión tras la que aquí andamos no es ésa. La cuestión más importante está en saber qué tipo de bendición es el que predomina en la misa, el ascendente o el descendente; cuál es el primario, al menos desde el punto de vista de la estructura, del formulario litúrgico, y qué relación existe entre ambos tipos.

Con estas dos cuestiones así formuladas queda clara la línea hasta aquí seguida y la dirección que vamos a dar inmediatamente a nuestra reflexión. En el primer capítulo hemos hecho una breve descripción de la bendición a que alude la consagración de la misa, tal como la encontramos en sus primeras y elementales apariciones veterotestamentarias. Era la bendición ascendente. En este capítulo hemos dado un paso más, tratando de ver su origen anterior. Hemos visto que es la bendición descendente. Ahora debemos abordar la cuestión: ¿Cómo se pasa de la una a la otra y cómo ambas conservan el mismo nombre, es decir, una unidad, una relación, a pesar de la diversificación de sus contenidos?

La verdadera respuesta a esta pregunta será dada mucho más adelante, como resultado final de un largo camino. Sin embargo, nos parece conveniente intentar aquí, aunque sea de manera breve y anticipada, apuntar ciertas ideas fundamentales que de alguna manera contesten y cierren los interrogantes abiertos y, a la vez, nos ayuden a ver más claro en los capítulos siguientes.

Según Mowinckel, el origen y objetivo de la costumbre de bendecir a la divinidad es aumentar la fuerza, la gloria, el poder divinos. En este punto no hace sino aplicar su teoría del culto como actividad creadora de fuerza y poder. Quizás se pueda admitir esta hipótesis en otras religiones contemporáneas de la israelita. Pero no en Israel [8].

Muy distinta y mucho más adecuada es la explicación que

8 H. HEMPEL, o.c., p.93.

dan A. Arens y S. von Rad [9]. Para este último, el pueblo hebreo tiene como nota característica una concepción sintética de la vida. Tal concepción brota de una actitud integradora que sabe descubrir la unidad de un movimiento global desarrollado en direcciones contrarias. Se hace terminar y volver a su punto de partida un movimiento que sale de Dios, pasando por nosotros. La «bendición»—gracia, vida, fecundidad...—, que parte de Dios, nosotros la volvemos, se la devolvemos a El, en el sentido que reconocemos, alabando, su procedencia divina; reconocemos que proviene de El, se asienta en El, es su fondo íntimo, su fuente, porque Dios es quien posee toda la plenitud de la vida, de la gracia, de la fecundidad...

Esta ley podría descubrirse en otros ejemplos. Así, según los libros bíblicos, el hombre se *convierte,* se vuelve a Dios, porque Dios se ha *convertido,* se ha vuelto antes hacia el hombre. El hombre se *acuerda* de Dios y de sus acciones salvadoras, porque Dios se *acuerda* previamente del hombre. El justo le *ama* y le *elige,* porque primero Dios ha *amado* y ha elegido al justo. El que pertenece al pueblo de Dios es *santo,* porque Dios es *santo.* Da gloria, porque Dios es *glorioso* [10].

Se ve que esta «concepción sintética de la vida», así experimentada, es posible gracias al carácter histórico y sobrenatural de la religión de Israel, nacida a partir de las iniciativas y las intervenciones de Dios, con vistas a hacerlo su propio pueblo.

CAPITULO 3

LA VIDA DE FE, CONTEXTO VETEROTESTAMENTARIO DE LA BENDICIÓN

En el capítulo anterior hemos visto que la forma originaria de bendición, la, desde luego, lógica y ónticamente primera, es la bendición descendente. Sin embargo, debemos ver ahora que en el Antiguo Testamento, en la vida religiosa y en la liturgia de Israel, la que se ha desarrollado y difundido más, hasta llegar a predominar, ha sido la bendición ascendente. Ella ha sido la heredada por la estructura fundamental de la misa, la que ha dado a la misa su perfil, su módulo, su formulario más central y propio. Cómo, desde los sencillos ejemplos de bendición ascendente que vimos en el primer capítulo, se

9 A. ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes* (Tréveris 1961) p.9; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1961) p.264.

10 Sólo a modo de ejemplos, pueden verse estas citas: Sal 80,85; 106,1-5; 1 Re 8; 1 Cró 6,42; Jn 15,9.16; 2 Crón 4,15; comienzo de las cartas paulinas; comienzo del *Gloria in excelsis...*

llega hasta ahí, es lo que vamos ahora a intentar mostrar; con lo cual no hacemos sino reanudar el tema del capítulo primero.

Por lo que se refiere a los libros del Antiguo Testamento, podemos hacer una primera distinción. En ellos encontramos una serie de bendiciones pronunciadas en medio de la vida, y otras más solemnes recitadas en actos litúrgicos. Analicemos el primer grupo.

La tradición yahvista nos narra la embriaguez de Noé y cómo queda tendido en su tienda, desnudo. Cam, padre de Canán, llama a sus hermanos, Sem y Jafet, para que vean a su padre en tal situación. Ellos se niegan.

> «Noé despertó de su embriaguez.
> Supo lo que le había hecho su hijo más joven y dijo:
> Maldito sea Cam. Sea para sus hermanos el último de los esclavos.
> Y dijo también:
> Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem, y que Cam sea su esclavo.
> Que Dios dilate a Jafet y habite en las tiendas de Sem.
> Y que Cam sea su esclavo» (Gén 9,24-27).

Se refleja en este texto la vieja tradición de emparejar la maldición y la bendición (descendente). Pero ya se expresa claramente la bendición dirigida a Dios, unida, eso sí, según el movimiento sintético hebreo, con la bendición proveniente de Dios.

La redacción deutoronómica nos transmite en el libro de Josué una tradición particular adaptada, proveniente al parecer de la época de los jueces. Esta época, si bien no se había impuesto aún el monopolio del único altar, del único lugar de culto reclamado por el Deuteronomio (12,4-14), no se permitía, sin embargo, aparecieran estos centros fuera de la tierra prometida (2 Re 5,17). Los de la tribu de Rubén, de Gad y de Manasés conculcan esta prohibición. Los sacerdotes y jefes de Israel envían una misión. Se les explica que los altares erigidos no son para inmolar sacrificios rivalmente frente al único altar de Israel, sino para servir de testimonio de que Yahvé es el verdadero Dios de estas tres tribus y, por lo tanto, forman parte del pueblo de Dios.

El v.33 (del c.22) concluye:

> «Agradó la cosa—la explicación—a los israelitas,
> bendijeron a Dios y no hablaron más de hacerles la guerra...».

Hagamos una única observación de momento. La bendición de los israelitas brota inmediatamente después de la narración hecha por los emisarios de unos sucesos, unas realidades que ellos transmiten y dan a conocer a todos.

El libro de Rut, no perteneciente a la redacción deuteronomista y cuya fecha de composición es discutida, si bien parece que, sin ser muy antigua, data de antes del exilio, narra, como es sabido, la historia de Rut, la moabita. Tras la muerte de su marido, un hombre de Bethleem, sigue con su suegra Noemí y vuelve a casarse con Booz, un pariente de su anterior marido. De este nuevo matrimonio nace Obed, el abuelo de David.

Cuando Rut da a luz, dicen las mujeres del pueblo a Noemí, su suegra:

> «Bendito sea Yahvé por hacer que no faltara al difunto
> un pariente próximo para perpetuar su nombre en Israel.
> El será para ti un consolador y el apoyo de tu vejez;
> porque tiene por madre a tu nuera que te ama
> y que para ti vale más que siete hijos» (4,14-15).

Volvemos a encontrar una bendición estructurada claramente como las que vimos anteriormente. Se bendice a Dios y en seguida se dice el motivo. Y la bendición brota ante un hecho gozoso, si no extraordinario, que manifiesta la providencia delicada de Dios con los hijos de su pueblo, sus intervenciones en la vida, en los eventos de su vida corriente.

Recojamos el hilo de la redacción deuteronómica. En cada uno de los dos libros de Samuel encontramos ejemplos de bendición.

En el c.25 del primer libro se narra la historia de Nabal y Abigayil. Cuando David, en su vida parecida a la de un «maqui» actual, manteniéndose a base de incursiones por las aldeas, le pide a Nabal víveres para alimentar a su guardia, éste le despide con las manos vacías; David decide matarle. Le lleva alimento y le advierte no manche sus manos con sangre. Entonces David responde a Abigayil con la siguiente bendición:

> «Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,
> que te ha enviado hoy a mi encuentro.
> Bendita sea tu sabiduría y bendita tú
> por haberme retenido hoy de derramar sangre
> y de tomarme la justicia por mis propias manos.
> Por la vida de Yahvé, Dios de Israel, que me ha impedido hacerte [mal;
> si no hubieras venido ante mí,
> juro que de aquí al amanecer no habría dejado a Nabal un solo [varón» (1 Sam 25,32-34).

A los diez días, muere Nabal repentina e inesperadamente. David, al conocer la noticia, exclama:

> «Bendito sea Yahvé,
> que me ha hecho justicia por la injuria recibida de Nabal.

Yahvé previno a su siervo de cometer el mal
y ha hecho recaer el crimen de Nabal sobre su propia cabeza»
[(1 Sam 25,39).

Hay dos bendiciones ascendentes y una descendente levemente insinuada. Quizás es esto un signo de antigüedad. Persiste la bendición primera, unida en su forma concreta aparece cada una de las dos afines, como *berakás* claramente cristalizadas. Invocación del Nombre y del título de Yahvé, Dios de Israel; exposición de los motivos de la alabanza... Ambas brotan ante un mismo hecho también de vida, un hecho, en este caso, ciertamente extraordinario, sorprendente, imprevisible.

En el segundo libro de Samuel debemos mencionar el pasaje en que Ahimac anuncia a David la gran noticia de que ha sido derrotado el partido de su hijo Absalón. Comienza su mensaje prosternándose en tierra. Luego dice:

«Bendito sea Yahvé, tu Dios,
por haber entregado a los que habían levantado la mano
contra mi señor el rey» (2 Sam 18,28).

La bendición va aquí unida, como reacción espontánea, a una buena nueva, a un mensaje gozoso, el mensaje y la nueva de la victoria. Cinco veces sale el mismo término en el espacio de 10 versos: «biśar» בשר, dar buena nueva (cf. v.19.20.25. 27.31 de este c.18).

Pasemos al primer libro de los Reyes, en el que ya encontramos tres bendiciones. Justamente en su primer capítulo se nos narra cómo David hace ungir rey a Salomón, hijo suyo y de Betsabé. Esta buena nueva («bśr», tal es la expresión usada en el v.42) es comunicada por Jonatán, hijo del sacerdote Ebiatán, a Adonías, hijo de David y de Hagit. Se narra cómo Salomón se ha sentado sobre el trono y cómo David, al tener noticia del hecho, se prosternó sobre su lecho y habló de la siguiente manera:

«Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,
por haber permitido que mis ojos vean hoy a uno de mis descen-
sentado sobre mi trono» (1 Re 1,48). [dientes

Otra vez aparece la bendición en conexión con una «buena nueva» («bśr«); como la reacción o respuesta ante un hecho determinado que ha sucedido y del que se tiene noticia por un mensajero. El hecho, en este texto, es un hecho muy característico de toda la revelación bíblica; es el primer cumplimiento de la promesa hecha a David sobre su descendencia y su reinado en Sión. Por lo demás, la bendición tiene todos

los elementos típicos, incluso la alusión a la postración, que encontramos también en el segundo libro de Samuel.

En el c.5 del mismo libro primero de los Reyes se recoge la historia de los preparativos emprendidos por Salomón para construir el templo de Jerusalén. Salomón comunica su proyecto a Hirán, rey de Tiro, con el siguiente mensaje:

«Pienso construir un templo al nombre de Yahvé, mi Dios, según lo que Yahvé dijo a mi padre David: Tu hijo, que yo colocaré en tu lugar, sobre tu trono, él será quien construya el templo para mi nombre.

Ordena ahora que sean cortados árboles del Líbano».

Y continúa el texto la narración de la siguiente forma:

«Cuando Hirán escuchó las palabras de Salomón, sintió una gran alegría y dijo:

> «Bendito sea hoy Yahvé
> por haber dado a David un hijo sabio
> para dirigir este gran pueblo» (1 Re 5,19-21).

La bendición surge en relación con un motivo doble: la llegada de un mensaje (salaḥ שלח —v.22) que es buena nueva, el mensaje de Salomón, y el cumplimiento de una promesa («... según lo que Yahvé dijo a mi padre»).

El mismo libro primero de los Reyes narra la visita de la reina de Saba a Salomón. Deslumbrada por todo lo que ve y oye, dice:

> «Así, pues, lo que yo había oído decir de ti y de tu sabiduría era [verdad.
> Yo no quise creer lo que se me decía antes de venir y ver con [mis ojos.
> Pero verdaderamente sólo me habían dicho la mitad.
> Tú sobrepasas en sabiduría y prosperidad el renombre cuyo eco [llegó a mí.
> Benditas tus mujeres, tus servidores...
> Bendito sea Yahvé, tu Dios,
> que te ha mostrado su favor
> colocándote sobre el trono de Israel.
> Porque Yahvé ama a Israel siempre,
> te ha hecho rey para hacer justicia recta» (1 Re 10,6-9).

También aquí hay bendición, porque hay un suceso extraordinario: el reinado de Salomón, manifestación y logro de sabiduría. Como tema menor también se puede registrar el de la confirmación o cumplimiento de algo esperado, en este caso la fama o el rumor oído.

La versión que de este formulario trae la redacción del cronista es casi idéntica (2 Crón 9,8). En cambio, la versión de la bendición de Hirán de Tiro, que reaparece igualmente en el segundo libro de las Crónicas (2 Crón 2,11), tiene unas ligeras modificaciones que son significativas. Dice así:

«Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, que ha hecho cielos y tierra,
por haber dado al rey David un hijo sabio, inteligente, sensato,
el cual va a construir una casa para Yahvé y otra para él en ella».

La redacción del cronista se hace en una época distinta de la del deuteronomista y bastante posterior a ella. La obra deutoronómica, a la que pertenecen los libros de los Reyes, es de un tiempo anterior al exilio, si bien sufre un último retoque en el período del exilio. Es, pues, de los siglos VII y VI. En cambio, la redacción llamada del Cronista es de la época del post-exilio y, más en concreto, del fin del siglo III. La diferencia de siglos se refleja en que la redacción más reciente de la bendición de Hirán ha sufrido los retoques necesarios para acomodarse al esquema estereotipado de bendición en boga y canonizada en el período de la historia del judaísmo que precede y sigue a la vida de Cristo. Concretamente en este período, no sólo se invoca el nombre de Dios tras haber expresado el sentimiento de bendición (alabanza), sino que se añaden al nombre de Dios diversos títulos, y muy particularmente el de rey de cielo y tierra. En la redacción cronística se dice, efectivamente: «Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, que ha hecho cielos y tierra», mientras que en el libro primero de los Reyes se dice sencillamente: «Bendito sea Yahvé».

En el libro de Esdras hay otra bendición, más larga que las analizadas hasta ahora, pero que también parece brota en una situación concreta de la vida de Esdras, a saber, cuando recibe el documento del rey Artajerjes, a modo de cartas credenciales para ir a Jerusalén y restablecer el culto. He aquí el texto:

«Bendito sea Yahvé, Dios de nuestros padres,
que inspiró así al corazón del rey glorificar el templo de Yahvé [en Jerusalén;
y que volvió hacia mí el favor del rey, de sus consejeros y fun[cionarios más poderosos.
Recobré el valor, porque la mano de Yahvé estaba sobre mí,
y reuní jefes de Israel para que partan conmigo»
(Esd 7,27-28).

Esta bendición, como se ve, sigue a un texto, a una palabra que abre el camino al cumplimiento de las promesas de Yahvé sobre el retorno a la patria.

Finalmente debemos citar dos bendiciones que si bien se encuentran en documentos tardíos y recientes del A. T., sin embargo revelan una estructura sin desarrollar apenas. Más que bendiciones son exclamaciones.

Job, tras recibir las sucesivas noticias de sus mensajeros anunciándole la muerte de sus hijos, se levanta, desgarra sus

vestidos, se pela la cabeza—como señal de duelo—y, cayendo sobre el suelo, postrado, dice:

> «Nací desnudo del seno de mi madre y desnudo volveré.
> Yahvé dio, Yahvé retiró.
> Bendito sea el nombre de Yahvé»
> (Job 1,21).

El profeta Zacarías dice:

> «Así me habla Yahvé:
> Pace estas ovejas de matadero, que matan sus compradores sin
> en sanción y de las que los vendedores dicen: [incurrir
> Bendito sea Yahvé, heme aquí rico,
> y de las que los pastores se ocupan sin miramiento»
> (Zac 11,5).

Estas son las bendiciones no cúlticas que trae el Antiguo Testamento; privadas o particulares, podríamos decir. Resumamos ahora las observaciones que a propósito de ellas hemos hecho en este capítulo.

Todas ellas surgen ante una especial manifestación de las intervenciones misericordiosas o misteriosas de Dios. Son como la primera reacción del hombre ante esas «epifanías».

Tales intervenciones de Dios son presentadas, en los contextos vistos, o como hechos o como noticias de hechos. Predomina más lo segundo, con lo cual la bendición viene a ser como la conclusión de una recitación narrativa, de una buena nueva, de un mensaje, de una palabra... Más adelante podremos reflexionar mejor sobre el significado de esta observación.

Igualmente, las intervenciones de Dios aquí analizadas son presentadas como el cumplimiento de una promesa o de unas promesas divinas. Son, por tanto, signo de la fidelidad de Yahvé.

Se nota una cierta evolución en la forma de la bendición, una forma estereotipada, a la que llegan unas, y otras se acercan más o menos. La época de los documentos en que aparecen influye en este hecho, pero no siempre.

Aun esta bendición evolucionada y estructurada se dice en la vida ordinaria, al menos en la época en que son redactados los documentos en que aparecen.

De todos modos, los ejemplos de este tipo de bendición no son demasiado numerosos; desde luego, ni mucho menos tan numerosos como lo serán después. Estamos en un período intermedio de evolución.

CAPITULO 4

LA BENDICIÓN, FORMULARIO CULTUAL

La bendición ascendente no sólo la pronuncia el israelita en su vida doméstica. También en el culto ocupa, llega a ocupar, un lugar predominante. Pero al tomar carta de ciudadanía litúrgica, experimenta una transformación. Lo que parece fue al principio bendición espontánea y breve, se desarrolla, especialmente en la parte dedicada a exponer los motivos de la alabanza. Esta se extiende y amplía, acercándose al estilo hímnico. *Gran beraká* le llama Arens a esta modalidad [1].

Siguiendo los gustos de la composición hebrea, era también natural y previsible que el conjunto buscase terminar con una «inclusión», es decir, con una invitación a bendecir, semejante a la del principio. Esta bendición del comienzo y del final da nombre a toda la composición.

Parece, pues, que el culto atrae hacia sí este tipo de formulario oracional que llamamos bendición ascendente. La bendición toma cada vez más importancia en el culto. Dice Mowinckel: «La bendición en forma de invitación espera, ya en la puerta, a la procesión que llega solemnemente al templo. En los cantos de la procesión se introduce la bendición... y vuelve y retorna como una fuerza y un mensaje a la divinidad» [2].

Quizás de Dt 10,8 puede deducirse que la recitación de la bendición (ascendente) se convierte en un ministerio u oficio del levitado.

«Yahvé puso aparte la tribu de Leví para llevar el arca de la alianza de Yahvé, estar en la presencia de Yahvé, servirle y bendecir en su nombre hasta el día de hoy».

Este «bendecir en su nombre», ¿se refiere a una bendición ascendente o descendente? No es fácil dar una respuesta. Según un texto paralelo (Dt 27 y 28), se tratará de una bendición descendente. Sin embargo, en un documento posterior que recoge la misma tradición (1 Crón 15,16.22.25) se habla del oficio de los levitas encargados de ser los cantores y los músicos, tocadores de instrumentos—cítaras, liras, címbalos—en las procesiones con el arca. En medio de esta enumeración, el v.22 de este capítulo dice:

1 A. ARENS, *Die Psalmen...* p.36.
2 S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien.* V: *Segen und Fluch in Israelkult und Psalmdichtung* (1924).

«Kenanyahu, oficial de los levitas, iniciado en las sentencias divinas, las divulgaba». Y en el mismo libro, c.25, leemos: «Para el servicio, David y los jefes del ejército pusieron aparte a los hijos de Asaf, de Herán y de Yedetun, los profetas, que eran acompañados por las liras, las cítaras y los címbalos».

Evidentemente, estos últimos textos se refieren a los cantores, grupo o solistas, que recitaban un himno o bendición hímnica durante el culto. En otro capítulo del mismo libro primero de las Crónicas (16,4) se nos dice que David destina a los levitas para «hacer el memorial (zakár) y alabar (ydh, hll) a Yahvé, Dios de Israel». El que aquí se alude a unos textos hímnicos, evocadores o rememorativos de la historia salvífica, con el objetivo de alabar a Dios por ella, se confirma por el v.7: «*Ese día David, siendo el primero en alabar* (ydh) *a Yahvé,* confió esta alabanza a Asail y a sus hermanos...», e inserta a continuación un himno berakático.

También muy explícito es el testimonio de Nehemías 12,46-47:

«Desde los días de David... había jefes de cantores y cantos de alabanza y elogio» (šiyr, tehilah, hodot, -ושיר-תהלה והדות).

Sólo con esta presentación y enumeración somera, parcial, de pasajes veterotestamentarios vemos que en la liturgia a que aluden estas citas existen unos textos litúrgicos—no hay pura acción, mero gesto o rito—; y estos textos son berakáticos.

El Antiguo Testamento nos ha dejado un buen repertorio de estos textos y de otros similares—recitados no sólo por los cantores, sino por los mismos presidentes de las asambleas litúrgicas judaicas—, así como la descripción de sus contextos litúrgicos. Tenemos, p.ej., el libro de los Salmos. Analizándolo cuidadosamente descubriremos que muchos de los salmos, no todos, son una gran bendición ascendente ampliada, glosada. Se ha dicho que la *beraká* es al salmo lo que el capullo a la flor.

Pero para no prejuzgar debemos analizar antes otros textos de distinta procedencia. Es sabido que la interpretación de los salmos, especialmente de sus géneros literarios, es uno de los terrenos más movedizos, por la abundancia de opiniones dispares. Estudiando textos, provenientes de otros libros del Antiguo Testamento y más claros en su estructura formal, podremos entrar más seguros en el Salterio. Uniendo los resultados del análisis de ambos grupos de textos podremos llegar a tener una visión de conjunto de la bendición ascendente como formulario del culto judaico, como texto litúrgico.

Es un dato significativo a favor de su carácter cúltico que

las grandes bendiciones recogidas en el Antiguo Testamento, fuera del libro de los Salmos, tienen lugar en el templo o están en estrecha relación con el templo.

En torno a la figura de David y en relación con el templo surgen tres grandes bendiciones. A una ya hemos aludido antes. Nos la transmite la redacción del Cronista. Su contexto es el traslado del arca a Jerusalén. Ese día se ofrecen holocaustos y sacrificios de comunión, y «David bendice al pueblo en nombre de Yahvé». ¿De qué bendición se trata? No está claro. Pero unos versos más adelante trae el himno de alabanza que confía a los sacerdotes (1 Crón 16,8-36). Este himno termina con la expresión técnica: «Bendito—baruk—sea Yahvé, el Dios de Israel, por siempre jamás; y que todo el pueblo diga Amén, Aleluya» (v. 36). Es un texto de corte, y en parte de nombre, berakático, claro y situado en un contexto cúltico. No lo analizamos más en detalle porque su contenido no es original, sino producto de una combinación tardía de distintos pasajes de salmos; concretamente, de los salmos 105, 96 y 106.

Cuando David prepara la construcción del templo, hace una gran colecta de piedras preciosas, oro, etc. Todo el pueblo da lo que tiene. Y todos se alegran fuertemente del tesoro reunido.

Entonces David bendijo—brk—a Yahvé a los ojos de toda la asamblea.

Dijo David: «Bendito seas tú—baruk—Yahvé, Dios de Israel, nuestro Padre, por siempre jamás...». Y continúa la bendición exponiendo el motivo de la alabanza, que se centra en la providencia y fuerza admirable de Dios, con ciertas alusiones a la historia de Israel. Se añade una parte dedicada a la petición. Veremos que esto se convierte en habitual en las grandes bendiciones. David termina su himno diciendo: «Bendecid a Yahvé, vuestro Dios».

»Y toda la asamblea bendijo a Yahvé, Dios de sus padres, y se arrodilló para prosternarse ante Yahvé y ante el rey. Los israelitas, al día siguiente ofrecieron sacrificios y holocaustos, y comieron y bebieron ese día ante Yahvé y hubo un gran gozo» (1 Crón 29,10-21).

Se puede observar la figura de la inclusión (termina el himno como había empezado, a saber, invitando a la bendición). Toda la bendición se centra en la alabanza de Dios por su providencia. Es un texto litúrgico, pues se realiza «a los ojos de toda la asamblea», y el pueblo participa en su recitación, postrándose al final, gesto que ya vimos más arriba solía acompañar la *beraká*. Quizás el pueblo responde a la invitación

que se le hace a que bendiga respondiendo «amén, aleluya», como se desprende explícitamente de un texto análogo (1 Crón 16,36). Pero el contexto nos descubre como marco de la *beraká* un acto litúrgico mucho más denso y complejo; es el marco del banquete sacrificial (v.21).

En 2 Crón 31,8 puede verse un pasaje análogo. Véase también 2 Crón 20,26-28.

Cuando el arca no ya es trasladada a Jerusalén, sino al templo, porque éste acaba de ser construido, brota una solemne bendición de Salomón, su constructor. Esta bendición y todo el rito que la acompaña nos ha sido conservada en dos redacciones distintas: la deuteronómica y la del cronista. He aquí la redacción deuteronómica del libro primero de los Reyes (8,14-62):

> «El rey se volvió y bendijo toda la asamblea de Israel. Y toda la asamblea estaba en pie.
> Y dijo:
> Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,
> que ha realizado con su mano lo que su boca había prometido
> a mi padre David en estos términos:
> Desde el día en que yo hice salir de Egipto a mi pueblo Israel,
> no he elegido ciudad en ninguna tribu de Israel
> para edificar una casa en que resida mi nombre;
> pero elegí a David para que gobernara a mi pueblo Israel.
> Mi padre David tuvo en su intención construir una casa
> para el nombre de Yahvé, Dios de Israel.
> Pero Yahvé le dijo: Tú has tenido en tu intención construir una casa para mí
> y has hecho bien. Pero no serás tú quien construya esa casa.
> Será tu hijo salido de tus riñones quien construirá la casa para mi nombre.
> Yahvé ha realizado la palabra que había dado.
> Yo he sucedido a mi padre David
> y me he sentado sobre el trono de Israel, como había dicho Yahvé.
> Yo he construido la casa para el nombre de Yahvé, Dios de Israel.
> Y he fijado un emplazamiento para el arca
> en la que está la alianza que Yahvé ha concluido con nuestros padres,
> cuando les hizo subir de la tierra de Egipto.
> Después Salomón, colocado ante el altar de Yahvé en presencia de toda la asamblea, extendió las manos hacia el cielo y dijo (a partir de este verso, el 22, inicia Salomón una larga oración de súplica pidiendo descendencia, seguida de una especie de preces por el pueblo; así hasta el verso 54, con el que nosotros reanudamos la cita textual):
> «Cuando hubo terminado de dirigir a Dios esta plegaria y esta súplica,
> se levantó del lugar en que estaba arrodillado, las manos extendidas hacia el cielo, ante el altar de Yahvé, y se puso en pie.
> Bendijo en voz alta a toda la asamblea de Israel diciendo:
> Bendito Yahvé que ha concedido descanso a su pueblo
> según todas sus promesas.
> De todas las buenas palabras que El ha dicho

por el ministerio de su siervo Moisés,
ninguna ha fallado.
Que nuestro Dios esté con nosotros como estuvo con nuestros pa-
Que no nos abandone ni nos rechace. [dres.
Que incline nuestros corazones hacia él
para que sigamos todos sus caminos [padres.
y guardemos los mandamientos, leyes y órdenes que dio a nuestros
Puedan estas palabras que yo he dicho, suplicando ante Yahvé,
permanecer presentes día y noche ante Yahvé nuestro Dios,
para que haga justicia a su siervo y a su pueblo Israel,
según las necesidades de cada día.
Todos los pueblos de la tierra sabrán entonces
que sólo Yahvé es Dios, que no hay otro,
y vuestro corazón será todo entero para Yahvé, nuestro Dios,
observando sus leyes y guardando sus mandamientos como ahora.
El rey y todo Israel con él sacrificaron ante Yahvé. Como sacrificios de comunión que presentó a Yahvé, Salomón ofreció 22.000 bueyes y 120.000 carneros. Y el rey y todos los israelitas dedicaron el templo a Yahvé».

Observemos primeramente el significado de la expresión «bendecir a toda la asamblea»; no equivale a pedir descienda la bendición sobre ella, sino a alabar a Dios ante ella y por ella. Es lo que 1 Crón 29,10 llama «bendecir a los ojos de la asamblea». Por eso en pasajes similares antes citados hemos dicho que no siempre la fórmula «bendecir a la asamblea» alude a una bendición descendente. Hay que ver cada caso. Esta observación veremos que habremos de repetirla—curiosa coincidencia—al tratar de la liturgia cristiana de la misa.

Otra observación previa habría que hacer en lo referente a los gestos. Se está de pie y con las manos alzadas durante la bendición—v.14 y 54—, de rodillas tras la bendición y durante la plegaria de petición—v.54—.

Considerando ya más directamente el texto y dejando, desde luego, de lado cuestiones discutibles, podemos notar que cumple, en grande, las leyes de la *beraká*. Comienza con la exclamación doxológica y acaba con ella—inclusión—(8,15.56). Sigue la invocación del nombre y la gran enumeración hímnica de los motivos de la alabanza, que se centran en el cumplimiento de la promesa, de la alianza, bajo la perspectiva ciertamente de la construcción del templo; pero un templo que va a cobijar el arca donde se encuentra la alianza (8,21). Esta promesa resuena también a través de una como cita textual de las palabras de Dios, incluida dentro de la bendición. La bendición, por tanto, sigue aquí también a una palabra de Dios, a una breve síntesis de la alianza.

Parece que la fiesta de la dedicación del templo, dentro de la cual Salomón pronuncia la bendición que estamos anali-

zando, tiene lugar o coincide con la fiesta de los Tabernáculos, de siete días de duración. Esta fiesta de los Tabernáculos tenía como motivo central la celebración del evento de la alianza (1 Re 8,2 y Dt 16,13-15)[3]. ¿No se proyectan sobre esta narración histórica algunos elementos de la celebración litúrgica?

Dentro de la enumeración de los motivos de la alabanza, como una sección especial, aquí ciertamente muy desarrollada, está la oración de súplica; una oración de súplica, por otro lado, que gira en torno al gran eje de la alianza, a saber, la descendencia, según vimos más arriba.

Nótese que en el v.60 hay como una confesión de fe.

Finalmente, el marco del formulario es el banquete sacrificial de toda la asamblea, multitudinario y colosal; el sacrificio de comunión de la fiesta de los Tabernáculos o de la alianza.

La bendición se nos aparece, pues, como un formulario litúrgico de las fiestas de la alianza y, ciertamente, como el momento culminante, central, de toda la ceremonia litúrgica. El texto oracional, la palabra del que preside la asamblea o reunión del pueblo, predomina con mucho sobre la materialidad del gesto o la acción, sobre el mero rito—v.gr., la «mactatio» del sacrificio—. He aquí un aspecto fundamental de la liturgia judía del templo y un nivel de espiritualización que se suele ignorar.

La redacción cronística, posterior, desciende a más detalles, como corresponde a una época más evolucionada litúrgicamente.

Se nos dice que el arca es colocada en el «debir» del templo, es decir, en el «sancta sanctorum». Se describe la procesión y cortejo de los levitas y sacerdotes, tocando trompetas y alabando a Dios «a una sola voz». Se nos indica la antífona que van cantando y que volveremos a encontrar sobre todo en el Salterio: «porque es bueno, por que su amor es eterno» (2 Crón 7,3.6).

Se nos especifica que, en el momento de iniciar la parte deprecativa de petición, se arrodilla Salomón y extiende también sus manos hacia el cielo (2 Crón 6,13).

Se alude a toda la constelación de signos que acompañan al acto litúrgico (2 Crón 7,1-3), signos típicos de la epifanía de Dios y que son los del Sinaí; con lo que el cronista parece querer proyectar el evento del Sinaí sobre este momento cultual (cf. otros lugares: Lev 9,22-23; Ex 40,34). Esto y la alusión a la prolongación durante siete días de la fiesta (7,8) nos hace pensar de nuevo en un contexto de fiesta de la

3 H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich 1954).

alianza. O bien en ella, dentro de su liturgia, se celebró la dedicación histórica del templo, o bien, por el contrario, se proyecta sobre la fiesta anual el evento de la dedicación histórica del templo, para darle un carácter de anámnesis rememorativa (memoria). En ambos casos se trata de lo mismo, a saber, de una liturgización de un suceso de la historia de la salvación: el pacto de la alianza.

Por lo demás, el texto de la bendición en esta redacción del Cronista apenas ofrece diferencias comparado con el del Deuteronomista (1 Re), si se exceptúa la ausencia de la inclusión. Por tanto, también este texto berakático del Cronista lleva la marca de la teología de la alianza.

En el libro de Nehemías encontramos confirmadas y reforzadas las observaciones que hemos hecho analizando el libro segundo del Cronista. En el capítulo 8 volvemos a leer la descripción de una liturgia festiva de la alianza; ahora, sin embargo, en un nuevo momento estelar de la historia de Israel, de su templo y de su ciudad santa.

El templo construido por Salomón ha sido destruido en la toma de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor (2 Re 25,9-17; 2 Crón 36,17-20). Las murallas son también desmanteladas; los sacerdotes y levitas deportados. Comienzan los cincuenta años de exilio. Cuando tras este tiempo se inicia el retorno, en tiempos de Darío, el año 538, la primera tarea es la reconstrucción del templo. Es la misión de Esdras y el tema central del libro que lleva su nombre. En uno de los momentos de esta reconstrucción, al acabar de poner los cimientos, hay una liturgia de la que sólo nos llega un eco lejano, pero conocido. Sólo nos dice el libro de Esdras (3,10-12) que los levitas entonan cantos de alabanza y de acción de gracias, acompañándose de instrumentos; y se recita por ellos y por todo el pueblo, en medio de lágrimas y clamores, especialmente de los ancianos, testigos aún vivientes de la gloria del antiguo templo salomónico, la antífona, «porque es bueno, porque su amor es eterno».

Por lo demás, apenas si describe la liturgia de la dedicación (6,16). Sin embargo, el libro de Nehemías, que, como es sabido, es la continuación del de Esdras, hasta el punto que la Biblia hebrea, hasta las ediciones modernas, lo ha considerado como la segunda parte de un único libro, el de Esdras, trae el gran rito de la alianza, renovada en el templo nuevo, dentro del recinto amurallado de Jerusalén, la ciudad santa,

reconstruido por Nehemías (Neh 8-10,1). El marco es la fiesta de los Tabernáculos, memorial de la alianza en el desierto, junto al Sinaí.

Lo principal del rito transmitido por Nehemías es la nitidez con que aparece un rasgo fundamental de la liturgia israelita, registrado ya en nuestro análisis anterior, a saber, la lectura de la Ley por Esdras ante todo el pueblo; y la conclusión de la lectura con la gran bendición. La bendición es la respuesta del pueblo a la Palabra de Dios. Ante la Palabra de Dios, que es promesa de alianza, verificada y acreditada como fiel y real por medio de los acontecimientos estelares de su vida y su historia, el pueblo responde por boca de uno de sus cabezas, en este caso Esdras, es decir, por quien preside su asamblea, con la recitación de la gran bendición. Cuando el que le preside ha terminado de bendecir, el pueblo, alzando las manos al cielo, rubrica su adhesión a esta respuesta doxológica a la palabra, con el amén—y con la postración propia de la teofanía—.

He aquí el texto:

«Llegado el séptimo mes... el pueblo, como un solo hombre, se reunió en la plaza que hay delante de la puerta de las aguas... Llevó Esdras el libro de la Ley delante de la asamblea, compuesta de hombres y mujeres... Esto era el día primero del mes.

Esdras estuvo leyendo el libro desde la mañana hasta la tarde... y todo el pueblo seguía con mucha atención la lectura del libro de la Ley.

Estaba Esdras, escriba, sobre un estrado de madera que se alzó en esta ocasión.

Abrió Esdras el libro, viéndolo todos, por estar él más alto que todo el pueblo. Y todo el pueblo estaba atento.

Bendijo entonces Esdras a Yahvé, Dios grande. Y todo el pueblo, alzando las manos, respondió: Amén, amén. Y se postraron y se inclinaron, rostro en tierra...» (Neh 8,1-6). (Luego todos comen, en medio de una gran alegría.)

En este capítulo no se recoge el texto de la bendición de Esdras. Pero el capítulo siguiente, el 9, que no hace sino prolongar la descripción de esta gran fiesta de alianza y no es sino un doblaje o repetición de la misma narración con ligeras variantes, trae el texto de una gran bendición, iniciada por una invitación de los levitas al pueblo, para bendecir, también después de la lectura de la Ley (y tras un rito purificatorio, de confesión de pecados). Esta bendición corresponde al esquema conocido. Solamente su terminación no es la «inclusión», sino una plegaria de súplica. La misma bendición es un largo himno o salmo que rememora toda la historia de Israel, la fidelidad de Dios a la alianza, a pesar de los pecados y deserciones del pueblo.

Una última observación, esta vez menor. Se refiere al lugar desde donde se preside la liturgia, donde se lee la Ley y se pronuncia la bendición. Tanto 2 Crón 6,13 como Neh 9,0 hablan del estrado en que se colocan Salomón, Esdras... El cronista parece proyectar sobre estos eventos históricos y su contexto las costumbres de su tiempo y, más específicamente, las de la ya incipiente sinagoga, donde existía el famoso «bema» o pódium, para la presidencia, en el centro de la sala, que luego pasaría a las iglesias construidas en Siria o bajo la influencia de esta zona.

Podemos mencionar, para terminar este capítulo, otros textos de corte berakático, como himnos o salmos, pero que aparecen en libros y contextos distintos del libro y contexto del Salterio. En primer lugar citemos el famoso canto llamado de Moisés, insertado o interpolado en el c.15 del Exodo. Aquí parece se cumple, de manera clara, la constante que enunciamos en páginas anteriores. El himno berakático o gran *beraká* es una ampliación, glosa y desarrollo de una bendición más breve. En nuestro caso, parece que el núcleo original fue un canto o grito de victoria, el que es puesto en boca de Mirián, la profetisa, hermana de Arón: «Celebrad a Yahvé, que se ha cubierto de gloria. Ha arrojado al mar a caballo y caballero». Estas palabras, colocadas al principio y al final del himno, son ampliadas en una solemne composición de alabanzas a Yahvé que engloba todo el conjunto de acciones maravillosas, extraordinarias, del Exodo y de la conquista de Caná, hasta llegar incluso a abarcar la edificación del templo de Jerusalén. Aparece, pues, con toda evidencia que se trata de una interpolación y, por lo tanto, de una composición mucho más tardía, ya que el contexto donde aparece es el del paso del mar Rojo, un tiempo, por consiguiente, muy anterior al de muchos de los sucesos que evoca [4]. Para Arens es una ampliación, al menos temática, de la bendición de Jetrón, analizada más arriba [5].

Otros dos himnos similares serían el canto de Débora (Jue 5,1-31) y el de David, liberado de sus enemigos (2 Sam 22,1-50). En ambos (no en Ex 1,5) aparece el verbo «barak», si bien no de manera predominante.

Finalmente, habría que recordar un pasaje interesante del profeta Ezequiel:

4 B. Couroyer, *Comentario al Éxodo*, en *La sainte Bible*. École biblique de Jérusalem (París 1956) p.76 nt.a.
5 A. Arens, o.c., p.12; R. Tounai, *Recherches sur la chronologie des Psaumes*: Re. Bibl. (1958) 335-352.

«El Espíritu me levantó y oí tras mí el ruido de un gran tumulto:
Bendita sea la gloria de Yahvé,
en el lugar de su morada.
Era el ruido que hacían las alas de los animales, batiendo las unas contra las otras; el ruido de las ruedas cerca de ellos; el ruido de una gran muchedumbre» (Ez 3,12-13).

Se trata de una *beraká* sin desarrollar, pero al parecer litúrgica, de una liturgia celeste. Obsérvese la semejanza con el comienzo del *Gloria in excelsis,* tema del que nos ocuparemos más adelante.

CAPITULO 5

El salterio. Vocabulario bendicional

Al tratar de considerar la relación existente entre la *beraká* y los salmos, se nos presenta, de entrada, una primera cuestión. ¿Son los salmos, algunos al menos, bendiciones, himnos berakáticos, según hemos entendido hasta ahora esta denominación?

La cuestión así formulada nos ayuda a darnos cuenta de que debemos dar nuevos pasos para aclarar más este concepto de himno berakático. Igualmente, al querer avanzar más en nuestro esfuerzo de precisión, nos vemos obligados a abordar cuestiones de orden netamente filológico.

Para que un texto sálmico pueda ser considerado dentro de la categoría de bendición, ¿debe emplear necesariamente este término, es decir, una palabra derivada de la raíz verbal «barak»?

Antes de responder a esta pregunta constatemos sencillamente que hay 22 salmos, los cuales usan el verbo «barak», bien en su tiempo futuro (imperfecto), bien en su participio pasivo, bien en su imperativo (excluimos las cuatro *berakás* breves que cierran los cuatro primeros libros del Salterio, a saber: 41,14—final del libro 1.°—; 72,17—final del libro 2.°—; 89,52—final del libro 3.°—; 106,48—final del libro 4.°). He aquí su cita exacta:

16,7; 18,47; 26,12; 28,6; 31,22; 34,2; 63,5; 66,8.20; 68,20.36; 96,2; 100,4; 103,1.20-22; 104,1.35; 119,12; 124,6; 134,1-2; 135,21; 144,1; 145,2.10.21.

De estos 22 salmos, solamente hay dos que comiencen y terminen con el verbo «barak», según la figura de la «inclusión». Son el salmo 103 y el 104.

Otros comienzan con la fórmula clásica de la bendición, pero no la recogen al final. Así los salmos 34 134 y 144.

Unos emplean solamente una vez el verbo bendecir—«barak»—, mientras que otros lo repiten varias veces. Así hacen los salmos 68 103 134 y 145.

Ahora bien, es claro que el empleo del verbo «barak» no es un criterio único ni decisivo para ver si un salmo es un himno berakático. Debemos, por lo tanto, ver ahora otros criterios.

Por lo que llevamos visto hasta ahora, estas bendiciones solemnes ampliadas son un canto de alabanza a Dios por unos acontecimientos, por una intervenciones suyas. La descripción larga y hasta morosa constituye el cuerpo central de esta bendición más extensa. También hay que añadir que los ejemplos vistos hasta aquí de estas composiciones «bendicionales» largas eran litúrgicos. Se trataba de formularios litúrgicos. De los 22 salmos antes enumerados se puede también decir que son textos cúlticos. En la mayoría, el contexto lo muestra claramente. En los casos aparentemente dudosos, autores mesurados, como H. J. Kraus [1], se inclinan por una interpretación cúltica. Un caso particular que hay que matizar mucho es el del salmo 119. Prescindiremos de él de ahora en adelante. Por lo demás, no vamos a entrar, desde luego, en la polémica de los exegetas en torno al carácter cúltico de todo el Salterio o de la mayoría de sus piezas.

Ahora bien, de los 21 salmos seleccionados, no todos son sencillamente himnos de alabanza, centrados en la proclamación de los *mirabilia Dei.* Varios de ellos tienen una parte propia que es de súplica o lamentación. La bendición viene al final, como reacción del creyente ante el Señor, que ha intervenido o intervendrá para librarle de su desgracia. En algún caso, como que se presiente esa intervención, se da por sucedida o hay un oráculo, alguien de la asamblea que la anuncia por venir; y el fiel confía en tal mensaje.

A veces esta bendición se inicia también al principio, invocando el nombre de Dios, al que se va a dirigir la súplica y la queja. Ejemplos, los salmos 16 28 63 y 144.

Como se ve, la diferencia no es quizás tan profunda respecto al simple himno o bendición que habíamos visto hasta ahora. A la simple enumeración de los *mirabilia* se antepone la expresión o descripción del estado interior, individual o colectivo, anterior a las intervenciones divinas.

¿Quién recita el salmo? ¿Una sola persona? ¿El que pre-

1 H. J. KRAUS, *Psalmen* I-II: Neukirchen (1961).

side (según vimos sucedía en los principales ejemplos analizados en el capítulo anterior)? ¿El pueblo? ¿El coro de levitas en su nombre? ¿El coro y el pueblo alternando antifónicamente o responsorialmente? ¿Se aplica el mismo rito tanto a la bendición-himno como a la bendición súplica-himno?

Todas estas cuestiones importan, ciertamente, para aclarar la naturaleza y la evolución de la bendición. Ahora bien, antes de responder a ellas, como paso previo, debemos ampliar el campo de nuestra investigación, abordando nuevos aspectos del tema que nos ocupa.

Hemos dicho al comenzar este capítulo que hay 21 salmos con terminología y estructura berakática. Debemos añadir ahora que hay muchos más con esta misma estructura y temática, si bien no utilizan término alguno procedente de la raíz «barak». ¿No es ésta una diferencia mínima? ¿Por qué no echar una ojeada a esos salmos similares, casi iguales a los 21 seleccionados, solamente porque no utilizan esta raíz verbal? ¿No nos privamos entonces de un campo mucho más vasto de investigación y de respuesta a los problemas que nos ocupan? Si nos decidimos por la afirmativa, ¿qué criterios seguir en esta nueva y más amplia selección de salmos?

Hay un criterio sencillo y seguro. En los 21 salmos explícitamente berakáticos—los denominamos así porque giran en torno a este término verbal—aparecen diversos sinónimos de la raíz «barak». El verbo «barak» aparece en compañía de otros verbos de idéntico, sinónimo, significado. Estos verbos son los que luego encontramos en muchos salmos, como su eje central, si bien sin la compañía de «barak». Este hecho nos permite establecer una semejanza entre unos salmos y otros y, por tanto, ampliar el grupo de salmos explícitamente berakáticos, incluyendo los otros, mucho más numerosos, que podríamos llamar berakáticos implícitamente. Veamos en concreto.

El término de raíz verbal «barak» se encuentra en los 21 salmos mencionados antes, cortejado de los siguientes sinónimos:

rwm רומ (18,47; 34,4; 66,17: 145,1), exaltar, ensalzar.
ydh ידה (18,50; 26,12; 28,7; 145,10), alabar, confesar, pregonar.
hll הלל (34,3; 63,6; 66,8; 96,4; 100,4; 113,3; 115,17; 135,1-3; 145,2-3.21), alabar.
gdl גדל (34,4), ensalzar, engrandecer.
sbḥ שבח (63,4; 145,1), elogiar, alabar.
kbd כבד (66,2), glorificar.

El significado de todo este grupo de verbos diversos (al que llamaremos de ahora en adelante grupo 1.°, es el mismo:

alabar. En castellano es difícil traducirlos todos, porque no tenemos tanta riqueza de sinónimos, al menos en este campo temático de la alabanza. Queda también bien claro que el significado de bendecir es alabar.

Pero hay más. Este cortejo o grupo de sinónimos de bendecir está frecuentemente, casi regularmente, rodeado de otros verbos y grupos de verbos que, si no son exactamente sinónimos de bendecir, alabar, completan su significado y su idea.

Uno de estos grupos—llamémosle el grupo 2.º—se refiere al ambiente de gozo y alegría que rodea la bendición. Comprende los siguientes vocablos:

śmḥ שמח (16,9; 34,3; 68,4; 96,11; 104,34), alegrarse.
gyl גיל (16,9), regocijarse.
rnn רנן (63,6; 96,12; 100,2; 145,7), exultar.
'lz עלז (68,4; 96,12), estar jubiloso.
śwś שוש (68,4), gozarse alegremente.

Otro grupo—el grupo 3.º—expresa el fondo o medio musical en que se desarrolla la alabanza berakática, a saber, el canto y el acompañamiento instrumental:

zmr זמר (18,50; 66,2; 68,5.33; 104,33; 135,3; 144,9), cantar, tocar.
šyr שיר (68,5; 96,1; 104,33; 144,9), cantar.
rw' רוע (66,1; 100,1), gritar de gozo, vitorear, aclamar. Se acerca a «rnn» del grupo anterior.

El grupo 4.º nos indica que toda bendición o himno berakático de alabanza es una proclamación, una declaración, el anuncio de una buena nueva, la narración de una historia:

spr ספר (26,7; 66,16; 96,3; 145,6), contar, narrar.
bśr בשר (96,2), anunciar una buena nueva.
šyḥ שיח (145,5), declarar, recitar, meditar recitando.
šm' שמע (26,7), hacer oír, anunciar.

Hay un grupo 5.º, o mejor, un quinto vocablo de distinto significado del de los anteriores, pero muy emparentado con ellos y que a menudo acompaña a la raíz «barak». Es el vocablo «zakar», recordar, rememorar, hacer memoria, memorial (cf., p.ej., 145,7; 119,12.55).

El objeto de la bendición es designado en todos estos salmos con un conjunto de sinónimos, esta vez substantivos, que también conviene mencionar y que forman un último grupo, el grupo 6.º Ellos nos ponen en la pista de lo que es el cuerpo central de toda bendición, su osatura histórica epifánica (Dios se manifiesta por sus intervenciones, y esto es lo que provoca la bendición del hombre como acto de alabanza):

nifl'ot נפלאות (26,7; 31,22; 96,3; 145,5), maravilla.
mif'lot מפעלות (66,5), gesta, hecho extraordinario.
'alylᵃh עלילה (66,5), altas gestas.
gᵉburᵒt וגבורת (145,4), hazañas.

Recapitulando esta enumeración de grupos afines de sinónimos, vemos que son seis en total. Son los sinónimos de alabar, alegrarse, cantar, proclamar, recordar las maravillosas acciones de las intervenciones de Dios. Estos seis grupos de sinónimos, es decir, estos seis temas, aparecen—no siempre los seis, ni siempre los mismos, pero sí parte de ellos, según los casos—en otros muchos salmos; no en torno o junto a «brk», pero sí en torno a sus grandes sinónimos, especialmente «ydh» y «hll». Me refiero al gran sector de salmos exclusivamente hímnicos o simultáneamente deprecativo-hímnicos.

Estos salmos son los siguientes:

7 10 22 29 30 32 33 35 40 42 43 47 48 50 51 52 54 56 57 59 61 63 64 67 69 71 75 79 81 86 89 92 95 97 98 99 105 106 107 109 111 116 117 118 136 138 146 147 149 150.
(Obsérvense los saltos que da la enumeración del 1 al 30, con cuatro excepciones, del 118 al 136 y del 134 al 146.)

En total son 51. Si sumanos los 21 anteriores resultan 72; es decir, la mitad del salterio (algo menos).

En estos 51 salmos, y también en los 21 antes analizados, el verbo del grupo 1.º que predomina con mucho y da la pauta es el verbo «hll». Aparece cincuenta y siete veces.. Luego le sigue «ydh»—cuarenta y siete veces—; «brk» aparece en el conjunto de los 21 salmos treinta y cinco veces; «rwn», once veces, y «kbd», siete veces.

Pero, además, en los 51 salmos, y dentro del grupo 1.º, aparecen nuevos sinónimos o verbos que son considerados por los autores de los salmos, según se ve por el contexto, como de la misma familia de «alabar». Son los siguientes:

'bd עבד (100,2), servir, glorificar.
'hb אהב (31,24), amar.
rḥm רחם (18,2), amar.
qwm קום (52,11), esperar.
bṭh בטח (56,12), confiar.

De aquí surge una conclusión. Amar, esperar, confiar, servir, parece son considerados «sub specie laudis», como formas de alabanza. Parece que esta perspectiva, en su significado, es la más importante. Mientras «hll» se usa cincuenta y siete veces en estos textos y en su contexto, «amar» aparece sólo dos, y con dos verbos diversos, «'hb» y «rhm»; y sólo una

vez servir, confiar, esperar; 'hb—אהב—aparece en todo el salterio, con significado de «amar a Dios», sólo cuatro veces (116,1; 97,10; 122,6; 145,20), y dos veces significando «amar su nombre» (5,12; 69,37); nḥm—רחם—, ninguna.

Exactamente lo contrario sucede en nuestra espiritualidad actual, en nuestros textos religiosos cristianos de los últimos siglos. Según estos textos, se puede decir, p.ej., que el hombre existe para amar, servir a Dios. En la mentalidad hebrea, el hombre está ante todo para alabarle.

Los verbos 'hb (אהב) y rḥm (רחם) se predican frecuentemente de Dios, teniendo a Dios por sujeto. Dios ama a los hombres, tiene misericordia de ellos... La explicación es sencilla. Amar es una expresión más bien abstracta para un pueblo primitivo. Su relación con Dios la expresa mejor describiendo aquello que la realiza, a saber, el canto de alabanza, instrumentado y todo. Por el contrario, la relación de Dios al hombre es más difícil de ser expresada concretamente. De ahí que en esa perspectiva se use frecuentemente la palabra «amar». Ahora bien, ¿el hombre actual no vuelve a descubrir lo que tiene de perenne esta actitud del hombre primitivo?

Sumando todos los sinónimos del grupo 1.°, tanto los de los 21 salmos como los de los 51, resultan 11 sinónimos que expresan la idea de la alabanza.

Confirmaremos y reforzaremos tal observación si continuamos viendo los otros grupos de sinónimos en los 51 salmos nuevos que ahora analizamos.

El grupo 2.°, de la familia «alegrarse», cuenta con los siquientes sinónimos nuevos:

ḥpṣ חפץ (35,27).
pṣḥ פצח (98,4).

El grupo 3.°, de la familia «cantar, tocar», se enriquece también con nuevos sinónimos, a saber:

ngn נגן (33,3), pulsar las cuerdas de un instrumento.
tq' תקע (47,2), batir palmas.
'nh ענה (147,7), cantar alternando.

El grupo 4.°, «anunciar, proclamar», se enriquece con los siguientes:

ngd נגד (10,2; 40,6; 50,6; 51,17; 64,10; 71,17; 75,10; 92,3.15; 97,6), anunciar.
yd' ידע (89,2; 105,1; 145,12), anunciar, proclamar.
śyḥ שיח (105,2), repetir, meditar.
dmh דמה (48,10), meditar, revivir, visibilizar, comparar.

dbr דבר (40,6; 145,11), hablar.
'mr אמר (145,11), decir.

El término «zkr», al que dedicamos un grupo especial, el grupo 5.°, aparece también frecuentemente en este tipo de salmos. Así, en 22,28; 30,5; 71,16; 97,12; 98,3; 105,5; 111,2; 115,2.

Finalmente, aquello que constituye el objeto de la alabanza, los *mirabilia Dei,* grupo 6.°, recibe otras nuevas denominaciones sinónimas. Helas a continuación:

dbr דבר (56,11), palabra, promesa.
m'śh מעשה (107,22), acción.
ḥyl חיל (118,15), proeza, fuerza.

Sin embargo, el término que predomina (aparece catorce veces) es «nfl'wt», forma participial de fl': ser extraordinario, milagroso.

De los datos anteriores se desprenden algunas conclusiones interesantes.

En primer lugar, la alabanza es el objeto de la «bendición», pero no exclusivamente. Trasciende a otras composiciones sálmicas, incluso como tema central.

En segundo lugar, la estructura según la cual se desarrolla la alabanza, a saber, alabar, cantar, alegrarse, recordar, proclamar las maravillas de Dios, no es tampoco exclusiva de la *beraká,* sino que trasciende a otras composiciones poéticas.

Por último, en el Salterio encontramos ejemplos de *berakás* hímnicas, *sensu stricto,* y otras en sentido más lato, es decir, con el espíritu y la estructura, si bien con los términos técnicos.

Sin embargo, como término, el verbo «barak» no se ha introducido tanto en el Salterio como los otros dos sinónimos «hll» y «ydh».

Diríase que ese espíritu de la *beraká* ha penetrado en el Salterio en cuanto que muchas de sus composiciones son glosa y ampliación de la *beraká* judía, pero sin que por eso este género se diluya o se agüe, como veremos claramente después. Y por otro lado, la *beraká* florece o crece en un subsuelo hondo y fértil, que es el de la religiosidad judía, caracterizada por los seis elementos que hemos visto centraban los seis grupos, a saber, la alabanza, la alegría, el canto, el memorial y la proclamación de la buena nueva de las acciones o intervenciones históricas de Dios.

Podría ser muy sugestivo estudiar, partiendo de todos los datos presentados, el problema de la cronología. Pero creemos

que nos alejaríamos demasiado de nuestro objetivo. Baste con recordar la opinión de algunos escrituristas para rematar este capítulo sobre los salmos. Ella nos aclara algo la cuestión de las fechas de composición y la evolución de las ideas y del espíritu de los salmos; por tanto, del objeto que venimos estudiando.

En la salmografía más tardía y posterior, de los últimos siglos antes de Cristo, se pierde gran parte del «elan» contemplativo y místico, esta inmensa ola de fe martirial que da testimonio gozoso, exultante y arrebatado de la acción de Yahvé en el mundo.

Va entrando cada vez más la influencia sapiencial, la poesía didáctico-sapiencial. Y en vez de ser canto de alabanza, testimonio, confesión de fe, el salmo se convierte en monición instructiva para la comunidad. En vez de ser canto, himno, plegaria palpitante, se transforma en sermón versificado. El ejemplo más claro de esta evolución es el salmo acróstico 119 [2].

CAPITULO 6

CONTEXTO RITUAL. BENDICIÓN Y RITO

Para acabar de comprender el sentido y la evolución de la *beraká* como texto litúrgico, debemos preguntarnos por su contexto ritual, por el rito en el que se halla incrustada.

En este capítulo sólo utilizaremos, para responder a esta pregunta, los pasajes a que nos hemos estado refiriendo hasta ahora, es decir, pasajes del Antiguo Testamento. Así acabaremos de exprimir lo que en sí encierran. Es verdad que el Antiguo Testamento y la literatura judaica antecristiana son avaros de sus secretos y apenas nos transmiten explícitamente nada concreto. Pero hay encerrados en esta literatura bíblica datos fundamentales que no se pueden descuidar y que nos dan una idea bastante aproximada de la liturgia israelita, al menos en la época de su apogeo y esplendor, es decir, antes y, sobre todo, después del exilio.

En primer lugar existe el canto y el canto coral. Los cantores son los levitas. Esdras 2 trae una lista de cantores. Ya lo vimos en el capítulo anterior. El texto de los cantos o himnos que entonan en la liturgia del templo, es ese conjunto de salmos que analizamos en el capítulo 4.°

2 S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's worship* (Oxford 1962) p.77. Sobre el tema central de este capítulo, el vocabulario doxológico, puede verse: H. ZIRKER, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964) pp.7-20.

En 1 Crón 15,16.22.25; 16,4.7; Neh 12,46-47 se dice que ellos están encargados de cantar durante el culto himnos de alabanza y de memorial (ʻdh, hll, zkar). Es justo lo que constituye la estructura de los salmos analizados.

Estos cantos llevan un rico acompañamiento instrumental (81,4; 150, todo el salmo), del que están encargados también los levitas. Se enumeran las trompetas, los laúdes, las arpas, los panderos o adufes, los sistros, las flautas, los címbalos, las liras, las cítaras, los tamboriles, los cálamos. Véase también Núm 10,8.10, versión más antigua de lo mismo. Según parece, el instrumento era para marcar el ritmo, no el tono. El tono, según la costumbre oriental, era de una gran sencillez; una nota repetida, tenida, que subía o bajaba en las palabras o sílabas finales, por ejemplo, de una línea. No había escala, sino un par de notas [1].

Pero junto a eso existe también la oración del que preside la asamblea, la bendición o plegaria solemne de alabanza, que, como vimos en el c.4 y 5, tiene casi la misma estructura que el himno berakático. Se pueden recordar los pasajes de 1 Re 8,14-62; 1 Crón 29,10-21; Esd 9 y Neh 8-10,1. No se olvide tampoco que esta bendición viene tras la lectura de la Ley.

El pueblo participa activamente en esta recitación, bien coral, bien presidencial, de los textos berakáticos. La presencia del pueblo o asamblea ante la que se proclama la oración o el himno bendicional suele ir expresada por medio de una gran variedad de denominaciones, que son otras tantas caracterizaciones y manifestaciones de lo que estos textos piensan de la asamblea litúrgica. Aquí hay materiales interesantes para una teología veterotestamentaria de la asamblea.

Pongamos algunos ejemplos:

asamblea (qhl), 22,23; 26,12 ;35,18.
pueblos (ʻmym), 10,12; 35,18.
gentes (gwym), 18,50.
hermanos (ʼj), 18,50.
raza de Jacob (zrʻ), 22,24.
tierra entera, 22,28.
todas las familias de las naciones, 22,28.
santuario, 29,1; 33,1.
justos, 32,11.
corazones rectos, 33,11; 33,1.
los que temen a Dios, 66,16.
habitantes de Sión, 10,12.

[1] S. MOWINCKEL, *The Psalms...* p.83; E. WERNER, *The sacred bridge. The interdependence of Liturgy and Music in Synagoge and Church during the first Millenium* (Londres 1959, 1960 2); F. LEITNER, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen Altertum* (Friburgo de Br. 1906).

Sin embargo, no podemos detenernos a hacer una reflexión exhaustiva sobre este tema. Hemos de seguir con el análisis del acto litúrgico.

El pueblo no participaba en el canto como lo hace hoy, al menos algunas veces. No cantaba todo el himno, ni una parte importante de él. Era el solista el que lo cantaba. Quizá el solista alternaba con el coro. Otras veces parece que alternaban dos coros entre sí—véase el salmo 136—(un testimonio muy posterior a los que aquí estamos analizando lo confirma JOSEFO, *Antiq.* XX 9,6)[2]. Quizá el término slh (סלה) en los salmos se refiere a esas intervenciones.

El pueblo intervenía y participaba en este canto de un modo peculiar, que, sin embargo, vuelve hoy a cobrar actualidad. Lo podemos analizar con cierta detención, porque hay datos para ello.

Un primer elemento, más bien previo, de participación del pueblo es el gesto, concretamente la postración, v. gr., 1 Crón 29,10-21.

Otro segundo elemento es la aclamación, la respuesta, por medio del grito del amén o del aleluya a los textos presidenciales o himnos de bendición (cf. 1 Crón 16,36; Neh 8,1-6; Sal 106,48 y todos los llamados salmos aleluyáticos). Otra forma de respuesta parece ser el hosanna (1 Crón 16,35; Sal 106,47 y 118,25).

Pero el elemento de participación del pueblo más explícita y abundantemente citado es, no una aclamación, sino una antífona: «porque es bueno, porque su amor es eterno». Veamos un primer ejemplo:

«Cuando los albañiles terminaron de construir los cimientos del templo de Yahvé, llegaron los sacerdotes, revestidos de seda, con trompetas, así como los levitas, hijos de Asaf, con címbalos, para alabar a Yahvé... Cantaron a Yahvé alabanzas y acciones de gracias: «porque es bueno, porque su amor es eterno». Y el pueblo entero lanzaba grandes clamores alabando a Yahvé... Había algunos sacerdotes y levitas y padres de familia, ancianos ya, que con sus propios ojos habían visto el templo antiguo. Estos lloraban con grandes gemidos. Pero muchos otros gritaban con voces llenas de alegría. Y nadie podía distinguir entre el clamor de los vítores jubilosos y el de los gemidos de alguna gente. Porque del pueblo subía un inmenso clamor que se podía oír desde muy lejos» (Esd 3, 10-13).

Diríase que se trata de un texto homérico. ¡Qué bien re-

2 S. MOWINCKEL, *The Psalms...* p.84.

fleja lo que debe ser una verdadera liturgia popular! Queda claramente insinuada una cierta alternancia responsorial entre el coro y el pueblo.

En los dos libros de las Crónicas es donde se concentran todas las alusiones a este canto antifonal, concretamente a esta antífona. Se ve que en el tiempo en que esta obra es escrita es cuando mayor desarrollo alcanza la antífona.

Enumeraremos algunos ejemplos:

En medio del gran himno bendicional que David, al trasladar el arca a Jerusalén, confía a Asaf, se dice: «Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque su amor es eterno» (1 Crón 16,34). Se trata, sin duda, de una indicación a que el pueblo diga su antífona en medio o al final del canto, de la bendición.

A veces parece que la antífona es recitada por un pequeño coro. Efectivamente, un poco más adelante, en la misma cita anterior leemos: «Estaba con ellos—los sacerdotes—Hema, Yedutún y el resto de la selección que había sido designada para magnificar a Dios: porque su amor es eterno» (1 Crón 16,41). Se ve que la antífona se convierte como en el nombre o apelativo del canto de alabanza.

En la dedicación del templo construido por Salomón leemos, según la versión del Cronista:

«Todos los levitas, revestidos de seda, tocaban el címbalo, la lira, la cítara... Ciento veinte sacerdotes les acompañaban tocando trompetas. Todos los que tocaban trompetas o cantaban, alababan y celebraban a Yahvé a una sola voz. Elevando la voz, en medio del sonido de las trompetas, de los címbalos y de los otros instrumentos de acompañamiento, alababan a Yahvé: porque es bueno, porque su amor es eterno» (1 Crón 5,11-13).

Al final de este gran rito, tras la epifanía divina, vuelve a iniciarse el canto. Esta vez se menciona explícitamente la intervención del pueblo.

«Todos los hijos de Israel, viendo descender el fuego y reposar la gloria de Yahvé sobre el templo, se postraron, faz en tierra. Adoraron y alabaron a Yahvé: porque es bueno, porque su amor es eterno. El rey inmoló 22.000 bueyes y 120.000 carneros. El rey y todo el pueblo dedicaron el templo. Los sacerdotes estaban en sus puestos, y los levitas celebraban a Yahvé con los instrumentos que había hecho el rey David para acompañar los cánticos de Yahvé: porque su amor es eterno. Ellos ejecutaban las alabanzas compuestas por David. A su lado los sacerdotes hacían sonar las trompetas, y todo Israel permanecía en pie» (1 Crón 7,3-6).

Vemos de nuevo que nuestra antífona da nombre al salmo. Parece, pues, deducirse, como hecho ya general en esta época, el que el pueblo participa en el canto de los salmos mediante esta antífona. Esto se confirma por las repetidas ocasiones en que, dentro de los salmos, nos encontramos con esta antífona. Podemos citar los salmos 100,4-5; 106,1; 107,1-2.8; 118, 1.2.3.4.29.

Donde ha quedado plasmado más evidente y explícitamente el carácter responsorial (de alternancia entre coro y pueblo tras cada verso o estrofa, es decir, alternancia entre salmo y antífona) es en el salmo 136. Tras cada verso aparece la antífona «porque su amor es eterno». Así durante 26 versos. Nótese que el comienzo y fin de este salmo es el mismo que el del salmo 106 y 118. Se podría de ahí deducir que, al menos estos salmos, se recitaron de igual manera, si bien no nos ha sido conservado el texto completo con la antífona tan iterativamente repetida tras cada verso como en el 136.

Para terminar estas observaciones de carácter formal sobre la antífona «porque su amor es eterno» convendría hacer notar que aparece en un contexto litúrgico muy especial y denso. El salmo 136 es el gran *hallel* o himno que cierra la cena pascual. El salmo 118 cierra también, a su vez, el pequeño *hallel* o himno recitado al final de la misma cena pascual. Pero parece que antes fue el gran canto de la fiesta de los Tabernáculos—Tiendas—(cf. Esd 3,4 y 11; Zac 14,16; Neh 8,13-18; Ex 23,14). Así se explica aparezca tan insistentemente en las fiestas de la dedicación del templo, como hemos visto. El templo no es sino la culminación de todo el simbolismo de la tienda; símbolo de la fidelidad de Dios a su promesa de dar a Israel la tierra prometida; símbolo de su alianza y su presencia en medio de su pueblo.

Por lo demás, a través de todos los salmos, encontramos muchos pasajes que, si bien no son referencia explícita de esta antífona, sí son como su eco y huella. A título de ejemplo podemos mencionar 52,11; 54,8; 86,5. En algunos de estos pasajes encontramos, dentro del tradicional paralelismo de la poesía y de la mentalidad hebrea, una identificación sinonímica entre amor (hesed—חסד—) y fidelidad ('emunah—אמונה—) (cf. Sal 89,2; 92,3; 98,3). Así queda confirmada nuestra nota teológica anterior. El amor de Dios, para el hebreo, es su fidelidad en medio de todos los avatares históricos; más aún, a través de ellos. Es un amor concreto, «histórico» o historizado. No es una realidad abstracta ni atemporal, sino es la

misma historia de la salvación en cuanto que nace del corazón entrañable de Dios padre.

Hay otros como estribillos o antífonas que aparecen muy repetida y dispersamente por los salmos, si bien su forma o contexto no les permiten aparecer claramente como tales, por lo que no acaba de verse con seguridad si son antífonas para el pueblo o simplemente fórmulas estereotipadas, quizá del coro, quizá del presidente. He aquí algunos ejemplos, sin pretender ser exhaustivos:

«Dios es mi roca, mi fuerza» (18,3.47; 59,17; 28,7).
«Cantad un canto nuevo» (33,3; 40,4).

Otra de las antífonas o fórmulas más conocidas y discutidas es la famosa exclamación «Yahvé reina». Ejemplos: 96,10; 97,1; 99,1. Se encuentra sobre todo en los salmos llamados reales. ¿Es o corresponde al canto y a los formularios de una fiesta litúrgica especial la llamada fiesta de entronización de Yahvé? No podemos entrar aquí en esta famosa polémica. Recordemos simplemente cómo hoy son muchos los autores acordes en admitir, dentro de la liturgia judía, una fiesta de la realeza de Yahvé, al comienzo del año nuevo. Nuestra fórmula encontraría ahí su marco.

Después de este breve resumen de la participación del pueblo en la bendición litúrgica por medio del gesto y la palabra, demos un paso más para ver nuevos aspectos del culto israelita, especialmente en lo que se refiere a sus ritos, a sus acciones, aunque siempre en la perspectiva de su relación con los textos litúrgicos, concretamente con el texto berakático.

En el Antiguo Testamento hay datos que nos dan a conocer varios ritos importantes del culto del templo, importantes en sí y en relación con la bendición (naturalmente, hay otros también, pero que no vamos a tenerlos en cuenta ahora por faltarles esta relación directa). Podemos hacer la siguiente enumeración:

la procesión;
el sacrificio—banquete—;
el voto—y el oráculo—.

La procesión es parte integrante de las grandes celebraciones israelitas. En la procesión se entonan los grandes himnos berakáticos. Los llamados salmos graduales o de la subida (120-134 y 84) se refieren más bien a la peregrinación hacia Jerusalén. Los que vamos a mencionar nosotros ahora, por el contrario, aluden a las procesiones que dentro de la ciudad

santa o del templo preceden a las solemnes festividades litúrgicas.

El centro de la procesión es el arca, que se desplaza en la procesión y vuelve a ser llevada solemnemente cada vez al templo. El arca es el signo de la presencia de Dios en su pueblo. En ella se encierra su Palabra, la Ley. Por eso el arca es personificada, apelada y apostrofada como si fuera una persona; concretamente, como si fuera Yahvé mismo; como si en ella Dios fuese quien camina y va en procesión hacia el templo, hacia el monte donde está asentado el santuario. Recordemos que las grandes bendiciones de David y Salomón estaban en relación con el templo también. Pero veamos los textos:

«Dios sube entre aclamaciones (rw‘ רוע), entre clamores de trompeta» (Sal 47,6).
«Dad la vuelta a Sión, pasad a lo largo de sus fortalezas, mirad sus murallas, andad a lo largo de sus fortines» (Sal 48,13).
«Sube el Señor y sus enemigos se dispersan (v.2).
El Señor ha venido del Sinaí al santuario...
Tú has subido hasta el monte (Sión)...
Bendito el Señor de día en día... (v.18-20).
Se han visto tus procesiones, Señor,
las procesiones de mi Dios, mi Rey, en el santuario» (v.25) (Sal 68).

Este mismo salmo nos describe más concretamente quiénes toman parte en la procesión y cómo van colocados:

«Los cantores van delante; los músicos (con instrumentos), detrás.
Las doncellas, en medio, tocando el tamboril... (v.26)..
Benjamín, el más pequeño, sobre la marcha.
Los jefes de Judá, en ropajes de brocados. Y los jefes de Zabulón y Neftalí» (v.28) (Sal 68).

Todos van cantando himnos berakáticos, lo que nos hace ver que estos textos son también cantos procesionales:

«Bendecid—brk—al Señor, en coros;
al Señor, desde los orígenes de Israel» (v.27)
(Sal 68).

Este último verso parece aludir al tema o contenido del canto que es el memorial de la historia salvífica, centro tantas veces de los salmos:

«Id a sus pórticos, alabando (ydh ידה),
entrad en los atrios con himnos (hll הלל),
bendiciendo (brk ברך) su nombre»
(Sal 100,4).

En un solo verso, que se refiere a una procesión, nos encontramos con los tres principales sinónimos de los textos bendicionales.

En el salmo 118 (v.19-20) se nos describe el momento de la llegada de la procesión del pueblo y del arca:

> «Abríos puertas de justicia,
> para que entre y alabe a Yahvé.
> Esta es la puerta de Yahvé.
> Los justos entrarán por ella.

Igualmente en el salmo 24,7-10:

> «Puertas, alzad vuestras frentes;
> alzaos, puertas eternas,
> para que entre el rey de la gloria».

Otro salmo que alude también muy explícitamente a la procesión con el arca es el 132. He aquí algunos de sus versículos:

> «Se habla de ella (el arca) en Efrata.
> La hemos descubierto en la región de los bosques.
> Entremos en el lugar donde se asienta.
> Levántate, Yahvé, para ir al lugar de tu reposo (v.8),
> tú y el arca de tu fuerza (v.8).
> Tus sacerdotes se visten de justicia.
> Tus fieles gritan de gozo.
> A causa de David, tu servidor,
> no apartes tu rostro de tu ungido.
> Yahvé lo ha jurado a David:
> es el fruto de tus entrañas a quien yo colocaré sobre tu trono.
> Si tus hijos guardan mi alianza,
> sus hijos se sentarán sobre el trono...
> porque Yahvé ha elegido Sión como su sede»
> (Sal 132,6-13).

Por el v.8 se ve que arca es sinónimo de Yahvé, del «tú», que es Dios. Aunque este salmo alude al hecho histórico del traslado del arca a Jerusalén, bajo David, se ve, sin embargo, también que se refiere a un tiempo posterior, al tiempo de sus sucesores. Es rito que actualiza el hecho histórico pretérito, imitándolo. Se traslada, se lleva en procesión el arca como *in illo tempore*.

Sobre todo se ve el sentido profundo de esta procesión. Es un rito de alianza. Simboliza, presencializa y canta la fidelidad de Dios a su promesa de permanecer entre su pueblo y de dar fecundidad a la familia de David, para que siga reinando y, por tanto, poseyendo la tierra prometida, donada, de la que surgirá el Dominador del mundo.

Otro elemento o aspecto importante del acto litúrgico es

el voto (y unido a él el oráculo). Espiguemos algunos de los textos en que nos estamos moviendo.

La liturgia berakática se desarrolla a veces entre dos sectores o grupos de la asamblea que aún no hemos descrito cumplidamente. Sí hemos dicho, a lo largo de los anteriores capítulos, que la bendición es recitada por quien preside la asamblea, cuando se trata de un texto oracional presidencial, o por el coro, o el pueblo guiado por el coro, al que se une mediante aclamaciones y antífonas, cuando se trata de himnos. Hay una serie de salmos, entre los 72 recensionados en estas páginas, que se adaptan perfectamente a este tipo de bendición-himno colectiva, o, como hemos dicho varias veces ya, himno berakático comunitario, de toda la asamblea. Concretamente son los siguientes:

29 33 47 48 50 66 67 75 81 96 97 98 99 100 105 106 107 113 115 124 135 136 145 146 147 148 149 150.

Pero parece que hay un tercer caso o momento de la celebración. No es ya la persona individual del presidente de toda la asamblea la que, en nombre de ella, habla o interviene. Es un simple fiel, quien, tras experimentar en su vida la acción liberadora y maravillosa de Dios, lo proclama ante la asamblea, bien familiar y de amigos, bien general de todos, alabando a Dios y bendiciéndole a través de esta proclamación, de este anuncio solemne.

Este es el voto que hace todo israelita cuando pide ayuda a Dios en sus tribulaciones. La *beraká,* en estos casos, es el cumplimiento de un voto. El fiel va al templo con sus amigos, a veces ante todos, ofrece su sacrificio, pero sobre todo recita su bendición, que es una alabanza de Dios a través de la proclamación de las maravillas de Dios obradas en él. Es una bendición «votiva», una liturgia «votiva». Así se ve claramente el origen verdadero e interesante de la literatura votiva. No se va a ella simplemente a pedir. Se va a pedir y a agradecer a veces por anticipado. Es un acto de fe, de confianza o de esperanza en la fidelidad de Yahvé.

A este grupo pertenecen los salmos siguientes: 7 16 22 26 28 30 31 32 34 40 42-43 51 52 54 57 59 63 64 68 71 79 86 89 92 95 103 104 109 111 116 118 134 138 144 147.

Los mismos textos nos indican que el canto bendicional, como tal, no lo entona o recita el interesado, sino un cantor, en su nombre, único capaz de realizarlo con corrección, exactitud y dignidad [3].

3 S. Mowinckel, *The Psalms...* p.84-85.

Concretamente, para mencionar un caso muy característico, el famoso salmo 22, tal como nos llega a nosotros, nos descubre todos estos aspectos litúrgicos. Es el canto de un hombre afligido. En una de sus partes centrales leemos:

«Sálvame de las fauces del león;
de los cuernos del búfalo defiéndeme.
Yo anunciaré (spr ספר) tu nombre a mis hermanos,
en plena asamblea (qhl קהל) te alabaré (hll הלל).
Los que temen a Yahvé alábenle (hll הלל)...
Tú eres (serás) mi alabanza (hll הלל) en la gran asamblea (qhl קהל).
Yo cumpliré (šlm שלם) mis votos (ndr נדר) ante los que le temen»
(Sal 22,22-26).

Otros ejemplos:

«Yo cumpliré mis votos ante Yahvé.
Que todo el pueblo esté presente
(Sal 116,14).
«Yo cumpliré mis votos hacia Yahvé.
Que todo el pueblo está presente en los patios de la casa de Yahvé
(Sal 116,18).
«A mi cargo, ¡oh Dios!, el voto que te hice
y que cumpliré por la alabanza (ydh ידה)»
(Sal 56,13).

El cumplir el voto va unido a ofrecer el sacrificio, y, concretamente, el sacrificio de acción de gracias.

«Ofrece a Dios un sacrificio de acción de gracias.
Cumple los votos que has hecho al Altísimo»
(Sal 50,14).
«Vengo a tu casa con holocaustos,
cumpliendo los votos que te hice...»
«Ofrezco holocaustos pingües,
Venid, escuchad, los que teméis a Dios,
que yo cuente (spr ספר) lo que hizo por mi alma»
(Sal 66,13-16).

Evidentemente, estos textos nos indican que los salmos, de los que están tomados, son los formularios del rito votivo-berakático.

Finalmente, mencionaremos el salmo 26, que parece unir una liturgia votiva a las lustraciones, a la procesión y, quizá, a una liturgia más pública y comunitaria:

«Hazme justicia, Yahvé...
Lavaré mis manos en la inocencia
y daré vueltas en torno a tu altar,
haciendo resonar la alabanza (ydh ידה),
anunciando (spr ספר) todas tus maravillas (nfl'wtq נפלאותך)
(Sal 26,1.6-7).

El oráculo se relaciona muy estrechamente con el voto. El oráculo habría sido una especie de respuesta que el fiel, a veces también el pueblo, tras exponer su petición o su angustia, recibe del sacerdote, o del profeta del templo. Sería una especie de admonición, exhortación, amonestación... Parece un momento y género litúrgico muy afín a la lectura de la Ley, como derivado o desdoblado de él. Algunos autores ponen como ejemplos el salmo 18,8.15.21-24; también el salmo 107... Pero no nos parece oportuno ni necesario detenernos ahora en esta cuestión.

En los textos anteriores ya ha aparecido otro de los ritos fundamentales dentro de los que se sitúa la bendición: el sacrificio. Aunque más adelante dedicaremos un capítulo especial a esta materia, podemos ofrecer ahora una breve síntesis de lo que el repertorio hasta ahora manejado nos dice a este respecto.

La bendición es respecto del sacrificio lo que es la forma respecto de la materia. No es que queramos forzar las cosas y, siguiendo fáciles métodos acomodaticios, aplicar a una época pretérita, la bíblica veterotestamentaria, esquemas de la filosofía aristotélica o escolástica. Solamente queremos decir que en el rito sacrificial se recita un texto, un formulario, la bendición; y este texto bendicional es lo que le da al sacrificio su valor y su sentido. Se trata de un sacrificio acompañado de una celebración cantada en que se entonan alabanzas a Yahvé.

Una visión de conjunto y, sin embargo, muy concreta y detallada la tenemos en 2 Crón 29,26-28. Es un texto que narra la restauración del culto llevada a cabo por Ezequías:

«Puso a los levitas en el templo de Yahvé con címbalos, liras y cítaras, según las prescripciones de David, de Gad, el vidente del rey, y de Natán, el profeta. La orden venía, en efecto, de Yahvé, por medio de sus profetas. Cuando se hubo colocado a los levitas con los instrumentos de David y a los sacerdotes con las trompetas, Ezequías ordenó ofrecer holocaustos sobre el altar.

Estaba comenzando el holocausto cuando se entonó el canto (šyr שיר) de Yahvé y cuando las trompetas sonaron, acompañadas de los instrumentos de David, rey de Israel.

Toda la asamblea se prosternó, cada uno cantando los himnos (šyr שיר) o haciendo resonar las trompetas hasta el fin del holocausto».

A renglón seguido se nos transmite el mismo hecho, pero según una versión o redacción diversa. La que acabamos de copiar es sacerdotal. El que copiamos a continuación es levítico. Se nota un ligero cambio. El canto comienza, no al prin-

cipio del holocausto, sino al final. Dígase lo mismo de la postración.

Dice 2 Crón 29,29-31:

«Cuando el holocausto hubo terminado, el rey y todos los que le acompañaban en aquel momento doblaron la rodilla y se postraron. Después, el rey Ezequías y los oficiales pidieron a los levitas que alabaran (hll הלל) a Yahvé con las palabras de David y de Asaf el vidente. Ellos lo hicieron hasta la exaltación. Después cayeron y se postraron. Entonces Ezequías habló y dijo: He aquí que estáis encargados del servicio de Yahvé. Acercaos, traed al templo de Dios sacrificios de comunión y de alabanza. La asamblea trajo sacrificios de comunión y de alabanza (ydh ידה)».

Desde este texto se comprende bien la famosa expresión del *sacrificium laudis*. No se trata de caer en un espiritualismo desencarnado; no se trata de prescindir del símbolo natural del sacrificio material. Se trata de darle un contenido personal, a través de la palabra del creyente o de la comunidad creyente, que exprese la actitud profunda humana de alabanza y adoración y que parte de la contemplación de la acción de Dios en la vida, en la historia. Tampoco se trata de una alabanza y una contemplación interiorista, en la intimidad del corazón, sino del canto de unos textos muy concretos, «con las palabras de David». Es una alusión clara al Salterio, hecha en una época, la del Cronista, en que ya es común y oficial la opinión de que David es el autor de los salmos.

Los salmos corroboran esta interpretación:

«Reunid ante mí a los míos en asamblea,
a los que sellaron mi alianza sacrificando.
Que los cielos anuncien (ngd נגד) su justicia,
porque Dios es el juez»
(Sal 50,5-6).

«Con alegría te ofreceré (ofrezco) el sacrificio...,
y alabo (ydh ידה) tu nombre, porque es bueno,
porque me ha liberado de toda angustia...»
(Sal 54,8-9).

«Que den gracias a Yahvé por su amor,
por las maravillas hechas a los hijos de los hombres.
Que sacrifiquen sacrificios de acción de gracias.
Que repitan sus obras en cantos de gozo»
(Sal 107,21-22).

«Yo ofrezco el sacrificio de alabanza,
invocando el nombre de Yahvé.
Cumplo mi voto a Yahvé
en presencia de su pueblo,
en los atrios de la casa de Yahvé marcharé,
eu medio de ti, Jerusalén. Aleluia»
(Sal 116,17-18).

Obsérvese que muchos de estos tiempos futuros de los verbos se pueden traducir en presente, como hacen algunas traducciones, no todas. Entonces se ve más claro el carácter de estos textos; el carácter de ser forma o formulario que acompañan un rito, el rito sacrificial de la *mactatio*. No se olvide que estamos sacando todas estas citas de los salmos clasificados en nuestros capítulos anteriores como bendiciones e himnos bendicionales. Así ahora queda claro su contexto litúrgico; el tono que ellos dan a ese contexto litúrgico y el tono que de él reciben. También se va viendo con más claridad lo que es el *sacrificium laudis*. Se alude también a él, si bien muy esquemáticamente, en Lev 7,13-15; 2 Crón 33,16... [4]

La *Mishna* (Tamid VII 3) describe con más detalle estos ritos, especialmente en el sacrificio diario. Tras cada sección del salmo había una pausa. Tras el coro había dos sacerdotes que en estas pausas tocaban las trompetas de plata. Y en ese momento el pueblo se postraba en adoración. También en ese momento es cuando respondía [5].

Terminemos este capítulo analizando una expresión que nos ha salido a menudo y que, no siendo muy clara en sí, es importante, precisamente por su reiteración, y, aún más, por el lugar que ocupa en los formularios litúrgicos estudiados por nosotros. Nos referimos a la expresión «invocar el nombre de Dios». Trataremos de elucidar su significado, tan sólo con los materiales manejados hasta ahora, es decir, con los mismos himnos de los que tal fórmula es, según veremos, clave y síntesis certera.

Enumeremos simplemente algunos textos. Casi no necesitan glosa para dar una respuesta a la pregunta que nos acabamos de hacer.

«Alabo (ydh ידה) a Yahvé por su justicia;
canto (zmr זמר) al nombre del Altísimo»
(Sal 7,18).

«Alabo (ydh ידה) con todo mi corazón;
proclamo (spr ספר) todas sus maravillas (nfl'wth נפלאותה).
Exulto (śmḥ שמח) y me regocijo ('lz עלז) en ti,
canto (zmr זמר) tu nombre, Altísimo»
(Sal 9,2-3).

«Te alabaré (ydh ידה) entre las gentes, Yahvé.
Cantaré (zmr זמר) por tu nombre»
(Sal 18,50).

4 A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte* (El Cairo 1962).
5 S. MOWINCKEL, *The Psalms*... p.85.

«Contaré (spr ספר) tu nombre a mis hermanos.
En plena asamblea te alabaré (hll הלל)»
(Sal 22,23).

«Haré resonar la alabanza (ydh ידה).
Contaré (spr ספר) tus maravillas»
(Sal 26,7).

«Magnificad (gdl גדל) a Yahvé conmigo.
Ensalzad (rwm רום) su nombre»
(Sal 34,4).

«Recordaré (zkr זכר) tu nombre por siempre.
Los pueblos te alabarán (ydh ידה) por los siglos de los siglos»
(Sal 44,18).

«Sin cesar te alabaré (ydh ידה), porque has actuado.
Esperaré (qwh קוה) en tu nombre, porque eres bueno con los [que te aman»
(Sal 52,11).

«Con corazón alegre te ofreceré el sacrificio (zbḥ זבח).
Alabaré (ydh ידה) tu nombre porque eres bueno»
(Sal 54,8).

«Quiero bendecirte (brk ברך)
y en tu nombre elevar las manos»
(Sal 63,5).

«Cantad (zmr זמר) la gloria de su nombre»
(Sal 66,2).

«Yo alabo (hll הלל) el nombre de Dios con cánticos (šyr שיר).
Yo le magnificaré (gdl גדל) por la alabanza (ydh ידה)»
(Sal 69,31).

«A ti alabamos (ydh ידה), Dios,
invocando (qr' קרא) tu nombre,
contando (spr ספר) tus maravillas (nfl'wth נפלאות)»
(Sal 75,2).

Que ellos celebren (ydh ידה) tu nombre grande y terrible...
Moisés, Aarón entre sus sacerdotes
y Samuel invocaban (qr' קרא) su nombre.
Invocaban a Yahvé y les escuchaba»
(Sal 99,3.6).

Véase también 105,1; 116,13.

Por todos estos ejemplos, construidos según la ley literaria hebrea del paralelismo, se llega a concluir dos identidades. Primera, la del nombre y Yahvé, es decir, la del nombre y la persona. Es ya sabido que para el hebreo el nombre es como una encarnación de la persona. Pero esa persona es entendida dinámicamente. No se la caracteriza primariamente por su esencia, sino por sus acciones maravillosas, sus «nifl' oth», la historia de la salvación que parte y brota de lo más profundo de su persona. De ahí la identidad entre «nombre» y maravillas de Yahvé (69,3; 7,18). Nombre, pues, quiere decir Yahvé, persona, acción de Yahvé. Se usa a menudo «nombre» (tu nombre, el nombre) en vez de Yahvé para mantener la costumbre israelita de venerar a Dios evitando pronunciar su nombre propio con los labios.

Segunda afinidad, o mejor, identidad, la del verbo «invocar» (qr' קרא) con los otros verbos sinónimos bendicionales (ydh ידה, hll הלל, gdl גדל), o con sus afines pertenecientes a los grupos que vimos acompañan la bendición (zkr זקר, śmḥ שמח, zmr זמר, ʻlz עלז, rwm רום, spr ספר). También conviene notar el paralelismo y afinidad que se establece entre invocar el nombre y recitar las antífonas «porque es bueno» (Sal 54,8), así como entre «invocar el nombre» y hacer el gesto propio de la bendición, a saber, elevar las manos (63,5).

Una conclusión global se impone. «Invocar el nombre» equivale en todos estos textos a recitar la bendición, bien presidencial, bien coral-popular. Eso sí, la expresión tiene un cierto matiz peculiar. Insinúa la idea de que alabar a Yahvé es hacer una confesión de fe en él, en su predominio sobre otros dioses, en su transcendencia y su primacía, en su divinidad. No olvidemos que el Dios de Israel tiene un nombre propio, Yahvé, que le distingue de los otros dioses. El nombre de Dios en Israel no es el nombre general y universal «Dios» (Elohim), sino es un nombre propio, por lo tanto, diferenciador de otros nombres que caen bajo el mismo género. Por consiguiente, «invocar su nombre» es igual a reconocer y confesar que es distinto de los otros dioses, superior a ellos. Pero de todo esto trataremos más adelante en un contexto especial [6].

Al cerrar este capítulo podría parecer conveniente resumir todos los datos desparramados a lo largo de sus páginas y así reconstruir exactamente un acto de culto veterotestamentario según su desarrollo, etapas, ceremonias... Un intento de este tipo lo hallamos en algunos autores [7]. Pero no nos parece oportuno. En primer lugar no hay elementos lo suficientemente concretos para tal reconstrucción. Y, en segundo lugar, no es necesario para el logro de nuestro objetivo, que no es tanto el análisis del culto cuanto el de la bendición, en sí considerada y en su relación con el culto [8].

6 Cf. A. M. BESNARD, *Le mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* (París 1962).

7 A. BARUCK, *L'expression de la louange...* p.352. Son interesantes, sin embargo, las alusiones de H. ZIRKER, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964) pp.85-95. Coinciden con nuestro método.

8 A modo de apostilla final de este capítulo, mencionemos también la opinión demasiado parcial de G. Bornkamm, en su trabajo *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, aparecido dentro del homenaje «Apophoreta». *Festschrift für Ernst Haenchen* (Berlín 1964) pp.46-64. Según Bornkamm, el sacrificio acabó volatilizándose en la simple ofrenda del pliego o volumen donde se hallaba escrito el salmo de alabanza. Dígase lo mismo de los salmos de queja, lamentación y arrepentimiento. Así entiende los pasajes de los salmos 40,8; 71,16; 54,8; 27,6.

CAPITULO 7

«EULOGÍA» Y «EUCARISTÍA»

Hora es ya de que pasemos a un nuevo nivel en nuestro trabajo, a una nueva etapa de evolución de la problemática nuestra. Esta etapa se abre y es provocada por la introducción del griego en los libros sagrados del Antiguo Testamento, a través de la traducción de los LXX. Semejante acontecimiento supone un colosal trasvasamiento del inmenso caudal de ideas-experiencias, que es la Biblia hebrea, a todo un sistema de envases radicalmente nuevo; es decir, a un conjunto de términos, vocablos, giros, etc., de una lengua diferente.

Sabemos que tal trasvasamiento no es una operación mecánica, sino un evento eminentemente espiritual, complejo. Y, por lo tanto, produce innumerables y sutiles cambios, matizaciones, avances, desplazamientos del sentido y del espíritu primigenio de la Biblia hebrea.

Más concretamente, podemos recordar que la introducción del griego tiene un triple aspecto.

La inmensa mayoría de los libros del Antiguo Testamento son traducidos del hebreo (o del arameo) al griego. Pero algunos pocos son compuestos directamente en griego, y así incorporados al acervo común del canon de libros sagrados veterotestamentarios (así, v. gr., el libro de la Sabiduría y el segundo libro de los Macabeos).

Hay un tercer grupo de libros compuestos en hebreo o arameo, pero que únicamente nos llegan a nosotros en su versión griega. Así, v. gr., el libro de Judit, de Tobías, primero de los Macabeos.

Apliquemos estas ideas elementales al objeto de nuestra investigación. La bendición judía, con toda su constelación de ideas, vocablos, matices..., es trasvasada también al griego por los LXX. Debemos ver en qué recipientes lingüísticos nuevos cae para captar los nuevos matices que inevitablemente recibe y que contribuyen a su evolución.

Cuando lleguemos al análisis inmediato de la misa, deberemos trabajar con materiales que nos llegan también en griego, a saber, los testimonios del Nuevo Testamento y de los primeros autores cristianos no bíblicos, orientales, romanos, etc. Esta lengua neotestamentaria es fundamentalmente la misma que la de los LXX, el griego. El trabajo de los apóstoles, de los evangelistas y sus colaboradores, que traducen las palabras

de Cristo y las ideas de la comunidad primitiva de Jerusalén y Palestina al griego de la *koiné,* estuvo en gran parte preparado y precedido por el trabajo ingente de los LXX. Aquél es como una prolongación y un desarrollo de éste. Para conocer bien este griego neotestamentario es una ayuda de gran eficacia el conocimiento del que le precede, y hace como de eslabón entre el arameo o hebreo del tiempo de Cristo y la *koiné* del Nuevo Testamento; a saber, el griego de los LXX.

En todo caso, el Nuevo Testamento y los LXX están escritos en la misma lengua. El estudio lingüístico de uno de estos dos libros (en nuestro caso, del Nuevo Testamento, que es el que nos interesa primariamente) debe contar con datos y elementos lingüísticos del otro. Una comparación de ambos iluminará ciertamente el análisis de cualquiera de los dos.

Además, el original del Nuevo Testamento actual o griego, que fue hebreo-arameo, bien en forma oral, bien escrita, no lo conservamos. La única manera de saber, aproximadamente al menos, las palabras originales, es decir, hebreas o semitas a que corresponden las del Nuevo Testamento, tal como nos ha llegado a nosotros, es compararlas con las griegas de los LXX y sus correspondientes en la Biblia hebrea.

Es claro que el Antiguo Testamento nos llega a nosotros más a través de los LXX que del hebreo, ya que el griego nos resulta una lengua mucho más familiar y presente, precisamente por el Nuevo Testamento. Las ideas del Antiguo Testamento nos llegan por los LXX, fielmente transmitidas, sí, pero a veces interpretadas. De ahí que para acabar de comprender lo dicho en capítulos anteriores sobre la bendición judía, todo lo que ella significa y cómo evoluciona ulteriormente hay que echar una ojeada a los LXX.

En primer lugar, la traducción normal de «barak» en los LXX es *eulogein (eulogía)*— εὐλογεῖν—. A primera vista salta la correspondencia etimológica con su equivalente latino *benedicere, benedictio.* Concretamente, el participio pasivo de Qal—«baruk»— ברוך suele ser traducido en los LXX por *eulogetós,* εὐλογητός, si se trata de Dios; es decir, si se trata de una bendición ascendente. En cambio adopta la fórmula *genoito eulogemenos*—γένοιτο εὐλογημένος—si se trata de hombres; es decir, si es el caso de una bendición descendente (v. gr., 3 Re 10,9). El Nuevo Testamento nunca aplica *eulogetós*—εὐλογετός—a los hombres, sino *eulogemenos,* ευλογημένος. Así, en Lucas puede verse el *Benedictus* (1,68) y las palabras de Isabel a María (1,42)—segunda parte del Ave María—. El griego distingue lo que no puede distinguir el hebreo. Así, en griego,

se puede ver claramente, no sólo por el contexto, sino por el mismo término verbal «bendecir», según esté conjugado, si se refiere al hombre o a Dios; es decir, si apunta a una bendición ascendente o descendente.

La raíz última de esta diferencia es que *eulogetós*—εὐλογητός—es adjetivo verbal y significa un estado, una condición, algo permanente, concretamente en Dios. *Eulogemenos*—εὐλογημένος—es participio perfecto y significa el resultado de una acción. Cuando predicamos el adjetivo verbal *eulogetós* —εὐλογητός—de Dios, queremos decir que Dios está bendito, es bendito, bendición; es vida, fecundidad, eficacia bienhechora. Se reconoce toda la riqueza y la plenitud que hay en Dios; es decir, todo lo que produce la bendición divina descendente es reconocido en Dios como en su fuente y origen. Cuando predicamos el participio perfecto *eulogemenos*— εὐλογημένος — del hombre, queremos indicar que no posee la bendición de por sí, sino que debe recibirla de fuera, de Dios; no es su propiedad ni su condición permanente, al menos original.

El hombre, según esta gramática y su teología, no envía una bendición a Dios. No intenta transmitirle sus efluvios bendicionales. Simplemente constata que está, que «es» bendito, lleno de eficacia bienhechora. Así se explica que vaya en tercera persona. Es una manera de expresar el carácter objetivo, independiente de la reacción de cualquier sujeto, del «ser bendito» de Dios.

Cuando la bendición, en cuanto hecho de bendecir a Dios tal como acabamos de explicarlo, es decir, el hecho de reconocer el hombre a Dios como bendito, está orientada hacia el futuro, cambia el modo del verbo hebreo. Así se establece una doble forma de bendición, como en griego, incluso respecto de Dios. Es decir, cuando no tanto bendice a Dios *in actu* cuanto el sujeto de la oración exhorta a otros a que le bendigan en el futuro, cuando se trata de un optativo y no de un indicativo, se usa en hebreo el participio *pual* (meborak מברך) (cf. Job 1,21; Dan 2,20, etc.). En los LXX corresponde la forma ya conocida del participio perfecto *eulogemenos*, εὐλογημένος. La fórmula equivalente latina es el famoso *sit nomen Domini benedictum*.

Muchas traducciones modernas no tienen en cuenta, más aún, borran esta distinción entre el giro optativo y el indicativo. Entonces traducen el participio pasivo de Qal por «sea bendito». Mucho más exactas son las traducciones antiguas

que emplean el *eulogetós* y el *benedictus* a secas, como expresiones declaratorias y no como deseos («Bendito Dios»)[1].

Volvamos a lo que indicábamos al comienzo de este capítulo. Todas las citas hechas en los capítulos anteriores del verbo hebreo «barak» se hallan en los LXX traducidas con el verbo *eulogein,* bien como infinitivo, bien como tiempo adjetivado o convertido en substantivo (excepciones: Dt 10,8 y Sal 100,4, que usan *epeujeszai*— ἐπεύχεσθαι —y *ainein*— αἰνεῖν—, respectivamente).

Los sinónimos de «barak» son traducidos de la siguiente manera:

hll—הלל—por *ainein*—αἰνεῖν—, alabar (Sal 33,3; 63,6; 66,2.8; 96,4; 113,3; 115,17; 113,25; 135,1-3; 145-2-3.21; 2 Crón 16,4).
Excepciones: dos veces aparece el verbo *umnein*—ὑμνεῖν— (Sal 22,23 y 100,4).
ydh—ידה—por *exomologeiszai*— ἐξομολογεῖσθαι —, confesar, proclamar, alabar (Sal 9,2; 10,2; 7,18; 18,50; 28,7; 52,11; 100,4; 114,10; 147,7; 1 Crón 16,4.7-8).
Excepciones: aparece el nombre *ainesis*— αἴνεσις —(Sal 26,7).
rwm—רום—por *upsoo*—ὑψόω—, elevar (Sal 18,47; 34,4; 66,17; 144,1).
gdl—גדל—por *megaluno*—μεγαλύνω—, engrandecer (Sal 34,4; 69,31).
šbḥ—שבח— por *epaineo*—ἐπαινέω—, alabar (Sal 63,4; 145,4).
kbd—כבד—por *doxan*—δοξᾶν—, dar gloria (Sal 66,2; 115,1; 113,9).
'bd—עבד—por *doulein*—δουλεῖν —, servir (Sal 100,2).
'hb—אהב—por *agapan*—ἀγαπᾶν —, amar (Sal 31,24).
rhm—רחם—por *agapan*—ἀγαπᾶν —, amar (Sal 18,2).
qwm—קום—por *upomeno*— ὑπομένω —, esperar (Sal 52,11).
bth—בטח—por *elpixein*— ἐλπιζειν—, confiar (Sal 56,12).
qr'—קרא—por *epikalein*—ἐπικαλεῖν—, invocar (Sal 75,2; 99,6).

Los verbos del grupo 2.°, a saber, los que giran en torno a la idea de la alegría, reciben los siguientes verbos correspondientes en griego:

śmḥ—שמח—por *eufraino*—εὐφραίνω—, alegrarse (Sal 9,3; 10,3; 16,9; 34,3; 35,27; 68,4; 96,11; 97,12; 104,34).
gyl—גיל—por *agalliao*—ἀγαλλιάω—, regocijarse (Sal. 16,9).
rnn—רנן—por *agalliao*—ἀγαλλιάω—, regocijarse (Sal 35,27; 47,2; 63,6; 96,12; 100,2; 145,7).
'lz—עלז—por *agalliao*—ἀγαλλιάω—, regocijarse (Sal 9,3; 68,4).
'lṣ—עלץ—por *agalliao*—ἀγαλλιάω—, regocijarse (Sal 10,3).
ḥpṣ—חפץ—por *zelein*— θελεῖν—, querer, gustar a uno, estar contento (Sal 35,27).
pṣḥ—פצח—por *adein*—ᾄδειν —, alegrarse, cantar, alabar (Sal 98, 4).

1 E. J. BICKERMANN, *Bénédiction et prière:* Rev. bibl. 64 (1962) 524-533; M. E. BOISSMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961) p.28-29; H. W. BEYER, *Eulogetos,* o.c., p.751.

Los verbos del grupo 3.°, referentes al canto:

zmr— זמר —por *psallo*— ψάλλω—, cantar (Sal 7,18; 9,3; 10,12; 18,50; 66,2; 68,5.33-34; 104,33; 135,3; 144,9).
Excepciones: el verbo *anafonein*— ἀναφωνεῖν —(2 Crón 16,4).
šyr— שיר —por *adein*— ᾄδειν —, cantar, alabar (Sal 33,3; 68,5.33; 96,1; 104,33; 144,9).
rw'— רוע —por *alalaxo*— ἀλαλάζω —, gritar de júbilo (Sal 33,3; 46,6; 47,2; 66,1; 99,1).
ngd— נגד —por *psallo*— ψάλλειν—, anunciar, cantar (Sal 33,3).

El grupo 4.° vimos englobaba los verbos que encerraban la idea de narrar, proclamar, anunciar. Veamos sus principales correspondientes en los LXX:

spr— ספר —por *diegeszai*— διήγεσθαι —, contar, narrar (Sal 9,2-3; 22,23; 26,7; 66,16; 145,6).
(Sal 96,3).
Excepciones: *anangeilein.*
šyḥ— שיח —por *diegeszai*— διήγεσθαι—, contar, narrar (Sal 145,5).
bśr— בשר —por *euangelixein*— εὐαγγελίξειν—, anunciar (Sal 96,2).
ngr— נגר —por *anangeilein*— ἀναγγειλεῖν —, anunciar (Sal 10,2; 40, 6; 50,6; 51,17; 64,10; 71,17; 75,17; 92,3.16).
Excepciones: *agallian* (Sal 75,10).
yd'— ידע —por *apangelein*— ἀπαγγελεῖν —, anunciar (Sal 89,2; 105,1).
Excepción: el verbo de diferente raíz *gnorixein*— γνωρίζειν—Sal 145,12).
dbr— דבר —por *elalein*— ἐλαλεῖν —, hablar (Sal 40,6; 145,11).
'mr— אמר —por *legein*— λέγειν—, decir (Sal 145,11).

Finalmente, el grupo 5.°, que reunía los substantivos referentes al objeto de la alabanza, es decir, a los *mirabilia Dei,* son traducidos con los nombres siguientes:

ngl'wt— נפלאות —por *zaumasia*— θαυμάσια—, «cosas admirables» *(mirabilia)* (Sal 9,3; 26,7; 31,22; 96,3; 145,5).
mg'lwt— מפעלות —por *erga*— ἔργα —, obras, acciones (Sal 66,5; 64,10).
ghwrt— גבורות —por *erga*— ἔργα —, obras, acciones (Sal 145,4).
dbr— דבר —por *logos* y *rema*—λόγος, ῥῆμα—, palabra, promesa (Sal 56,11).
m'śh— מעשה —por *poiema, erga*— ποίημα, ἔργα—Sal 6,10; 107,22).
ḥyl— חיל —por *dynamis*— δύναμις—, fuerza, potencia (Sal 118,15).

Los ejemplos de salmos que ponemos en cada línea no son exhaustivos. Creemos, sin embargo, que basta con esta enumeración, porque así queda ya indicada la pista para un estudio posterior, que nosotros no podemos continuar aquí. Debemos volver a centrarnos en el estudio de la *eulogía.*

Los libros del Antiguo Testamento, que, bien fueron escritos directamente en griego, o bien, habiendo tenido una

primera redacción en hebreo-arameo, han llegado a nosotros solamente en griego, tienen una gran abundancia de pasajes dominados por la *eulogía* o el *eulogein.* No los reseñamos en capítulos anteriores, porque allí partíamos del hebreo «barak».

Como es sabido, estos libros son de los más tardíos del Antiguo Testamento. Nos reflejan los dos últimos siglos antes de Cristo, la evolución de la espiritualidad y de la liturgia de Israel en el tiempo más inmediato a la llegada de Cristo. Ahí vemos cómo la *beraká* o *eulogía* va penetrando cada vez más la vida del pueblo judío.

Un ejemplo típico, el libro de Tobías, originalmente hebreo, del siglo III o II antes de Cristo. Parece como que centra sus principales capítulos en torno a una solemne bendición, muy mesurada y construida según los cánones. Pueden verse los siguientes pasajes: 3,11-15; 4,19-20; 8,15-17; 11, 15-15; 14,15.

Igualmente el libro de Judit, escrito también en lengua semita—hebreo o arameo—y conservado en griego solamente, del siglo III antes de Cristo, tiene importantes *eulogías.*

Pero sobre todo los dos libros de los Macabeos, conservados igualmente sólo en griego (s.II a. C.), nos demuestran que en esta época la recitación de una *beraká (eulogía)* es acto obligado en la vida ordinaria (no sólo en el culto) tras un acontecimiento importante; concretamente en estos libros, tras cada victoria. Por su contexto, suelen ser breves.

Así, en 1 Mac, tenemos las siguientes *eulogías:* 4,24; 4,30; 4,55; 13,47.

Y en 2 Mac: 1,17; 8,27; 10,38; 11,9; 12,41; 15,34.

Estas «bendiciones» cumplen todas las leyes que ya conocemos:

alabanza por las intervenciones de Dios;
recitación, ahora en griego, de la antífona «porque su amor es eterno» (1 Mac 4,24);
respuesta del pueblo con el «amén» (Jdt 13,18);
postración (1 Mac 4,55).

Los verbos sinónimos o concomitantes son los que hemos visto a propósito de la versión de los salmos en los LXX. Se repiten especialmente *exomologeszai* e *ymnein.* Por lo tanto, predomina el sentido de alabanza y de confesión de fe.

Pero todo lo que llevamos de capítulo debe ser sólo una introducción preparatoria a la constatación que nos debe ocupar ahora. Junto al término *eulogía, eulogein,* comienza a aparecer otro, al parecer sinónimo, pero de raíz nueva, distinta,

para traducir la *beraká* al griego. Este término es el verbo *euxaristein* y el substantivo *euxaristía.*

Su aparición es como tímida y vacilante al principio. Pero acabará dominando la escena bíblica-cristiana y predominando sobre *eulogein* hasta el punto que pasará a todas las lenguas modernas a través del latín, y así llegará hasta nosotros, como término usual de nuestra lengua. Diríase, usando una expresión moderna, que la historia de su aparición y ascensión es meteórica y espectacular.

En los LXX no aparece nunca como traducción de «barak». Solamente aparece en los libros conservados exclusivamente en griego. Por tanto, no podemos constatar a qué verbo hebreo traduce. Pero nos será posible tal constatación viendo el contexto y la evolución posterior en diferentes documentos.

En el libro de Judit, c.8, leemos la arenga que Judit dirige a los ancianos o jefes de la ciudad de Bethulia para sacarles de su desánimo y su miedo ante las tropas de Holofernes. Su idea central es: Se trata de una prueba; y Dios manda las pruebas para bien, no para mal. Ante estas pruebas, exclama Judit, hay que *euxaristein* a Dios:

V.25: παρὰ ταῦτα πάντα εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν ὅς πειράζε ἡμᾶς καθά καὶ τοῦς πατέρας ἡμῶν.

V.26: μνήσθητε ὅσα ἐποίησεν μετὰ Αβραάμ καὶ ὅσα ἐπειρασεη τὸν Ἰσααχ καὶ ὅσα ἐγένετο τῷ Ἰακώβ...

(«Ante todo esto glorifiquemos al Señor Dios nuestro, el cual nos prueba como a nuestros padres.
Recordad cuanto hizo con Abrahán y cómo probó a Isaac y lo que le sucedió a Jacob...»).

Salta a la vista que este pasaje está en la línea de la *beraká:*

Se invoca a Dios y se le añade alguno de sus títulos;
aparece el «os» causativo;
aparece también el verbo *mimnesko*—μιμνήσκω—zkr— זכר —y una evocación de la historia salvífica.

Pero, sobre todo, coincide fundamentalmente con una de las características ya conocidas de la *beraká.* Expresa la idea de que hay que confiar en Dios, confesar la fe en Dios. Ante el peligro que se avecina no pide un acto de acción de gracias, como a menudo se traduce el verbo *euxaristein,* sino un acto de fe en Dios, soberano de todo, superior a todo.

En el libro de la Sabiduría, del siglo I antes de Cristo, en el c.16 v.28, leemos:

«... para enseñar a todos que se deben levantar para su *eucaristía (ep'euxaristían)* antes que salga el sol...»

Veremos más adelante que el israelita, al levantarse, debía pronunciar su primera *beraká.*

En 2 Macabeos es donde más aparece el término *euxaristein* o *euxaristía.*

Como es sabido, este libro, del siglo II antes de Cristo, se abre con dos cartas dirigidas por las autoridades judías de Jerusalén a los judíos de Egipto, para invitarles a celebrar la fiesta de la Dedicación del templo. La segunda carta empieza con una doxología parecida a las que abren las cartas de Pablo. Es una costumbre del tiempo. Tras indicar los nombres de los destinatarios, dice así:

> «Mucho le alabamos (a Dios)—μεγάλως εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ—*(megalos euxaristoumen auto)* porque ha sido nuestro defensor contra el rey. El ha sido quien ha vencido a los que marchaban armados contra la ciudad...» (1-11-12). (Y continúa enumerando los más recientes *mirabilia Dei*).

Se ve, pues, que es una *beraká* como las que conocemos, si bien ahora con el nuevo verbo *euxaristein.*

El c.10 cierra la primera parte del libro, dedicada toda ella a justificar la fiesta de la Dedicación («Hanukká» en hebreo). Tal justificación es llevada a cabo mediante la narración de la última profanación del templo por Antíoco Epifanio y su purificación por Judas Macabeo. El día de la Purificación se celebra una gran fiesta, la fiesta de la «Hanukká», una de las más recientes fiestas del calendario judío, que es como una proyección de la fiesta de los Tabernáculos, según se dice textualmente en 2 Mac 10,6 (cf. también 1 Mac 4,59).

Este pasaje es muy similar al de la dedicación del templo bajo Salomón, ya analizado por nosotros antes. La fiesta, de ocho días de duración, es descrita de la manera siguiente:

> «Recordaban—μνημονεύοντες ὡς *(mnemoneuontes os)*—que hacía poco, en la fiesta de los Tabernáuculos, andaban por los montes y cuevas como fieras salvajes. Y llevaban tirsos y ramos verdes y palmas. Hacían subir himnos—ὕμνους—a Aquel que había llevado a feliz término la purificación del lugar santo».

Ahora bien, otros manuscritos (el A y el L), en vez de ὕμνου ςἀνέφερον *(umnous aneferon),* traen εὐχαριστοῦν *(euxaristoun).*

Queda patente de nuevo que *euxaristein* es sinónimo de cantar himnos, aclamar, alabar, etc., como vimos que lo era «brk» o «eulogein». Su estructura tiene, como la *beraká,* un apoyo decisivo en el memorial (μνημονεύοντες ὡς —*mnemoneuontes os*—*)*. Y su fondo es la idea y la fiesta de la Alianza (fiesta de los Tabernáculos).

Una confirmación interesante de toda la interpretación anterior la hallamos en la traducción de Aquila, hecha ya un siglo después de Cristo. Se ve que la *euxaristía,* como vocablo al menos y también como género oracional, ha ido privando más y más. Donde los LXX ponían verbos griegos sinónimos de «barak», para enriquecer y reiterar la idea de la alabanza, del canto, de la confesión de fe, del himno doxológico—αἰνεῖν, ἀγαλλιᾶν, ἀλαλάζειν, ἐξομολογεῖσθαι,—*(ainein, agallian, alalaxein, exomologeiszai), Aquila pone euxaristien.* Ejemplos: los salmos 41 (42),5; 49 (50),14; 68 (69),31; 99 (100),1; 106 (107),22; 146 (147),7 [2].

Pero no adelantemos ahora acontecimientos. De esta época hablaremos tras haber analizado más despacio las partes del Nuevo Testamento que nos conciernen.

De todo lo dicho se desprende que *euxaristein* es sinónimo de «barak» y de *eulogein* rigurosamente; y que, por lo tanto, tiene un parentesco semántico con toda la constelación de verbos que acompañan a «barak» y *eulogein.*

Más adelante analizaremos un problema estrechamente unido a esta interpretación de la *eucaristía,* actualmente muy discutible. ¿El sentido que acabamos de dar a *euxaristein* es el auténtico que tiene en griego? ¿Recibe nuevos matices y resonancias al ser incorporado a la lengua y al mundo bíblico? El contenido que recibe del hebreo, ¿hace en cierto modo que su genuino significado griego se ensanche? Si bien es la misma palabra en los libros bíblicos y en los profanos paganos, *¿eucaristía* significa exactamente lo mismo en unos y en otros? ¿Hay evolución en su significado del Antiguo al Nuevo Testamento?

El problema es sutil y complejo. Necesita, por lo tanto, ser tratado con calma en un capítulo propio.

Un último comentario merece el caso del verbo ἐξομολογεῖσθαι equivalente casi constante en los LXX de הודה (hodah). El verbo que lo vierte a las lenguas latinas es *confiteri, confesar.* Ahora bien, lo mismo en su versión latina, que griega, que hebrea, el significado de este vocablo puede ser, según los casos, o bien alabar a Dios o bien acusarse de pecado (Sal 32,5; Prov 28,13; Jos 7,14; Esd 10,11). Son dos sentidos, al parecer, muy dispares. ¿Cómo es posible converja en un mismo término tal disparidad? Ambas actitudes y actos del hombre brotan en el contexto bíblico de un mismo origen: el encuentro con la manifestación del poder de Dios, es decir, con la teofanía.

2 Hatch and Redpath, *Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the old Testament* I (Graz 1954) p.583 («eulogia»).

La confesión de la propia pecaminosidad no arranca propiamente de un ocuparse el hombre de sí mismo, sino de un encuentro con Dios. Ahí se revelan, como iluminándose, el pecado del hombre y el juicio de Dios. A la vez que se hace patente la gloria de Dios y brota ante ella la alabanza, se desvela y desenmascara la miseria humana, dando paso al sentimiento de compunción (Neh 9,5; Am 4,13; 5,8; 9,7)[3].

CAPITULO 8

LA ALABANZA Y LA ACCIÓN DE GRACIAS

La última cuestión que hay que plantearse en torno a la bendición es ésta: ¿Cuál es el significado más profundo, el sentido último de la oración bendicional? ¿Cuál es su espíritu, su espiritualidad? Esta pregunta se puede centrar en otra más accesible quizás y más concreta, a saber: ¿Qué diferencia existe entre bendecir, alabar y dar gracias? Pregunta superflua, podría pensar alguno; pregunta bizantina, sutil en demasía, alambicada. Ciertamente es una pregunta sutil, como sutiles son todas las que se refieren al mundo más elevado del espíritu. En esas esferas supremas de la persona toda es importante, aunque todo parezca inaprehensible, impalpable.

El verbo *euxaristein* (εὐχαριστεῖν) signfica en griego clásico dar gracias, agradecer. Cuando es incorporado al mundo bíblico por la traducción al griego de la Biblia, hasta ahora se pensaba, sin plantearse ningún problema especial, que traducía un verbo equivalente hebreo, cuyo significado era, por lo tanto, agradecer. Ahora bien, estudios recientes muy afinados sobre la materia han llegado a descubrir que el hebreo no tiene ningún verbo con el significado de agradecer. Precisemos. Ninguno significa agradecer de modo equivalente a como lo significan los verbos de las lenguas modernas. De ahí la dificultad de verter la idea hebrea del agradecimiento al griego o a las lenguas que se hallan en condiciones similares[1].

Siendo tal la situación, como a continuación trataremos de demostrar, se concluye fácilmente que el verbo *euxaristein* (εὐχαριστεῖν) cambió de matiz, de significado y resonancia al pasar del griego clásico al griego bíblico. Es éste uno de los

3 G. BORNKAM, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer. Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen* (Berlín 1964) pp.46-64.

1 CLAUS WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Gotinga 1961 2, 1963 3); A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (El Cairo 1962); TH. SCHERMANN, *Euxaristia und euxaristein in ihrem Bedeutungswandel bis 200 nach Christus:* Philologus 69 (1910) 375-410 (muy desfasado ya).

muchos ejemplos demostrativos de que el griego bíblico no es idéntico al clásico, sino una lengua especial surgida de la tradición hebrea. Esta es traspuesta a la lengua griega, sí, pero conserva su vigor, por lo cual introduce una serie de matices desconocidos en el griego. Un fenómeno que, por lo demás, ocurre también con el llamado latín cristiano respecto del latín clásico.

Las antiguas versiones alejandrinas eligieron unánimemente *eulogein* (εὐλογεῖν) para traducir «barak», porque en su significado propio griego —alabar, decir bien de alguien—, y hasta en su etimología está más cerca del verbo hebreo que *euxaristein* (εὐχαριστεῖν). Este último término podía causar equívovocos al que no conociera el original hebreo, como de hecho los causó y los causa todavía. Ciertos términos del griego clásico, *euxaristein* es uno de ellos, están incorporados en el griego de los LXX, como del Nuevo Testamento, a determinados vocablos que marcan y transforman su significado [2].

Hemos dicho que en hebreo no existe ningún verbo que signifique agradecer, dar gracias. Pero hay más. Parece que tampoco poseen ese verbo otras lenguas antiguas y modernas, al menos en sus estratos más primarios o primitivos. Tanto en griego como en latín, el verbo equivalente a agradecer es compuesto. Se puede decir que es resultado de una elaboración ulterior. No es una formación primaria en la historia de la lengua. Efectivamente, *gratias agere* es una formación nominal, procedente del substantivo *gratia.* Dígase lo mismo de las lenguas romances («dar gracias», «rendre grâces»...). En griego, *euxaristein* (εὐχαριστεῖν) es igualmente un denominativo que proviene del nombre correspondiente *xaris* (χάρις); es decir, es una verbalización de la raíz nominal *xaris.* Nótese, claro está, que estos derivados tienen un significado diferente de su raíz original. Más que derivados son verbos compuestos. El desnivel entre el significado de la raíz semántica y el actual significado del derivado es mayor en el grupo de lenguas germánico. En alemán, *danken*—agradecer—proviene de *denken* —pensar—. Igualmente, el inglés *thank*—agradecer—viene de *think*—pensar—. En estas lenguas germánicas, el verbo «agradecer» no tiene raíz propia autónoma. Depende de otra raíz que tiene un significado distinto.

Son muchos los autores que hasta ahora han querido asignar al verbo hebreo «yadah» (ידה) el significado de agradecer. En páginas anteriores hemos visto (volveremos luego sobre

2 J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de la «Eucharistie» chrétienne:* Rev. bibl. 65 (1958) 371-399; cf. pp.371-375.

ello) que su significado es sinónimo del que tiene todo el grupo primero analizado por nosotros a propósito de los salmos, a saber, alabar. Bástenos ahora un dato sencillo, pero importante: «yadah» (ידה) no se usa nunca para hacer referencia a una relación de criaturas entre sí. Se reserva para hablar de la relación entre el hombre y Dios, entre criatura y Creador. Es un elemento de juicio para sospechar que su significado propio no es agradecer, dado que agradecer se puede predicar tanto de la relación de los hombres entre sí como de la relación hombre-Dios.

Hemos hecho la audaz afirmación de que en los estratos primarios de las lenguas no hay una raíz concreta con el significado específico de agradecer. ¿Cómo es posible que una actitud tan fundamental en el hombre, tan propiamente humana, tan espiritual como el dar gracias, no tenga su término correspondiente en el hebreo bíblico o en las viejas lenguas indoeuropeas? ¿Es que es desconocida la acción de gracias? No, ciertamente.

Lo que sucede es que la acción de gracias de Israel va incluida en otra actitud y en otra acción personal más amplia y más espiritual: la alabanza. Y eso sí, el alabar tiene no uno, sino muchos términos apropiados en la lengua del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero esos términos encierran un concepto igualmente trascendente respecto al agradecer.

Así llegamos a la pregunta crucial de este capítulo, a la más sutil también: ¿Es que se distinguen en algo la alabanza y la acción de gracias? ¿No son una misma cosa? A estas dos preguntas debemos responder de manera distinta: a la primera, positivamente, y negativamente a la segunda. Veamos, a través ahora de unas apreciaciones fenomenológicas, la diferencia que existe entre alabar y agradecer. No se crea se trata de diferencias o distinciones de razón. Ciertamente, a veces se dan las dos actitudes en la misma persona *per modum unius,* pero otras veces no.

En la alabanza, la persona alabada es ensalzada, exaltada, como elevada a un plano no habitual. No así necesariamente en la acción de gracias.

La persona que alaba a alguien prescinde de sí, como que aparta la mirada de sí para mirar hacia otra dirección, a saber, hacia el objeto de su alabanza. En la acción de gracias expresa «su» agradecimiento, parte más de sí misma y se queda más en sí misma.

A la naturaleza más específica del alabar pertenece la libertad, la espontaneidad. El dar las gracias es más bien una

obligación; incluso puede tener un matiz contractual. Es algo «obligado».

En un caso se usa el giro: te agradezco. En el otro se orienta la comunicación personal por derroteros y giros más libres, más despejados, como: tú eres grande, tú eres poderoso, tú eres único, tú eres rey, tú eres santo. He ahí un enfoque típicamente doxológico.

Tener capacidad de alabar es tener capacidad de admirar, de maravillarse, de contemplar, de adorar, de olvidarse de sí mismo, de salir del repliegue antropocéntrico en que puede quedar prendida una acción de gracias formal.

Más que la gratitud, se trata de despertar, en la Biblia, la admiración.

El espíritu se reposa en la contemplación, no sólo de los *beneficia Dei,* sino de los *mirabilia Dei.* Es la expresión que usa tan frecuentemente la Biblia, según lo hemos visto en el Antiguo Testamento. En él se nos habla continuamente de las maravillas, las gestas, las hazañas, las altas y extraordinarias acciones de Yahvé.

Pero la alabanza encierra una última nota hoy muy frecuentemente olvidada, y que, sin embargo, es básica tanto en la Biblia como considerada en sí misma. La alabanza exige un foro, un público, una asamblea. Está sobrentendido que se realiza delante de un grupo que escucha, oye, entiende el elogio hecho de alguien o de algo. El agradecimiento, por el contrario, puede realizarse, como si dijéramos, mano a mano, entre cuatro paredes, entre dos personas nada más, de tú a tú o de usted a usted. No presupone tan exigitivamente la comunidad en torno al que alaba. El agradecimiento, tal como hoy se concibe, es fruto de un deslizamiento hacia el individualismo.

Dentro del Antiguo Testamento resalta sobre todo este momento forense en las promesas de alabanza transmitidas y encerradas por los salmos:

> «Voy a contar tu nombre a los hermanos;
> voy a alabarte en medio de la asamblea»
>
> (Sal 22,23).

La alabanza y la proclamación son dos caras de una misma acción. He aquí uno de los puntos más penetrantes de inserción de la eucaristía en el profetismo, y viceversa [3].

Revisando la distinción que distintos autores, Gunkel y Kittel, por ejemplo, hacen de los salmos, entre salmos de ac-

3 H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964) p.38.

ción de gracias y salmos de alabanza, Westermann, después de mostrar lo inconsistente de tal distinción (por las razones filológicas antes expuestas), propone se hable más bien de salmos de alabanza narrativa (referentes, que refieren algo) y salmos de alabanza descriptivos [4]. Los primeros refieren determinadas actuaciones de Dios o de los hombres. Suelen emplear sobre todo el verbo «ydh» (ידה), que debe traducirse por alabar proclamando, refiriendo y, a la vez, confesando, reconociendo la fuerza de Dios. Los segundos se centran más en Dios mismo, en su plenitud, en su ser, si bien entendido dinámicamente, según su acción, su actuación en el mundo. Por lo tanto, no se distinguen plenamente de los primeros. Quizás la diferencia está en que el dinamismo actuante de Dios es considerado aquí más en su conjunto y totalidad. Este segundo grupo de verbos suele usar más bien el verbo «hll» (הלל). Pero en el fondo, la distinción de Westermann es de poco interés. Tanto más que, como vimos antes, estos dos verbos son sinónimos, del mismo grupo de bendecir.

Así, pues, el alabar es proclamar. Pero el proclamar es contar, narrar, referir, rememorar. Volvemos a ver reaparecer la gran familia semántica, la gran constelación de la *eulogía,* de la *beraká,* que nos acompaña a lo largo de este trabajo. Porque debe ser subrayado que uno de los verbos hebreos que expresan esta actitud de la labanza aquí descrita, distinta o superior a la acción de gracias, es «barak» o bendecir. Bendecir significa, pues, no tanto dar gracias cuanto alabar, encomiar, elogiar, enaltecer, magnificar, exaltar, ensalzar, loar, honrar o tributar honra, celebrar, adorar, admirar, aclamar, glorificar... He aquí los sinónimos que en castellano podemos encontrar. Predíquese lo mismo de *euxaristein* tal como es incorporado por los LXX y el Nuevo Testamento al griego y al espíritu bíblico. Debe traducirse más por alabar, etc., que por dar gracias.

Llegados aquí, debemos detenernos para responder a una dificultad que surge inmediatamente ante lo dicho. Cuando el hombre se admira y contempla, anuncia y rememora para alabar, tiene como objeto de su actividad las acciones de Dios para con él. Estas acciones son los *mirabilia Dei,* pero también esas mismas acciones son *beneficia Dei homini.* Las acciones históricas que Dios realiza y que provocan la alabanza del hombre son acciones salvadoras o creadoras, pero que siempre

4 G. Westermann, o.c., p.24. Véase también M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart 1928); H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (Gotinga 1933).

le traen al hombre más o menos inmediatamente, más o menos directamente, algo esencial que él necesita, su «todo». Por eso tiene que agradecerlas. Porque el agradecimiento, según insinuamos antes, se refiere más bien a los *beneficia Dei,* mira más al beneficio o bien que a mí me llega que al benefactor que me lo envía.

Si, pues, esas acciones son *mirabilia* y *beneficia* a la vez, si de hecho se trata de las mismas acciones, no se ve cómo pueden despertar dos reacciones distintas en el hombre, la alabanza y el agradecimiento; mejor dicho, no se ve cómo se pueden distinguir estos dos conceptos o actitudes.

A esta dificultad hay que responder con lo que ya dejamos caer al principio del capítulo, a saber, que la alabanza engloba la acción de gracias, es decir, la contiene, la encierra en sí, la lleva dentro de sí como incrustada, y por eso no se distingue de ella. Negarlo sería caer en un altruismo religioso falso. El hombre es ser indigente, pobre, en permanente estado de redimibilidad.

Ahora bien, lo que sucede es que la alabanza, además de encerrar la acción de gracias, la rebasa, o, si se quiere, encierra otras cosas más—eso significa englobar—, como, por ejemplo, la admiración, el elogio... Más aún, gravita hacia la dirección del que da, no del que recibe. Y eso le confiere un talante de desinterés, menos patente en el agradecimiento.

También le confiere un carácter de inconcreción, que tampoco es propio de la acción de gracias, la cual se centra siempre en un determinado favor. La alabanza arranca quizás de ahí, pero se remonta a esferas más uiversales, más personales, más fundamentales. Concretamente, por lo que a la Biblia se refiere, obsérvase una gran facilidad para pasar de la evocación de una intervención concreta de Dios a la evocación de toda la *historia salutis,* a esa plenitud y totalidad de la persona de Yahvé mismo, considerado en sí, en toda su fuerza, fidelidad, trascendencia, bien patentes en su dinamismo actuante con los hombres.

Podemos, pues, decir, empleando una terminología escolástica, que entre alabanza y agradecimiento hay una distinción inadecuada. El agradecimiento puede darse sin la alabanza, pero la alabanza no se da *de facto* sin el agradecimiento.

Es evidente que, en el misterio de la vida de fe de la persona, todo sucede muy unitariamente. Pero no son superfluas estas reflexiones, porque de hecho puede haber una división y tensión. Las distinciones que hemos hecho no son de

razón, sino muy reales. Y es evidente también que el ignorarlas es muy frecuente, así como síntoma, si no causa, de lo ayunos que andan los tiempos en cuanto a espíritu verdaderamente contemplativo.

Muchos han dado un paso importante al reconocer que habíamos empobrecido nuestra vida religiosa cristiana, reduciéndola a una letanía de peticiones, y que habíamos olvidado la acción de gracias, su lugar dominante. Ahora debemos dar un segundo paso y establecer como un tercer nivel religioso, el que nos hace subir de la petición y del agradecimiento a la alabanza en el sentido explicado. Esa es la lección que nos da la eucaristía bíblica y, por lo tanto, la misa.

Si la alabanza tiene un cierto carácter no sólo de desinterés, sino de desconexión y despegue de lo concreto y particular, en comparación con la acción de gracias, que se orienta a lo contrario, resulta que se da un curioso paralelismo con el otro polo opuesto existente dentro de la oración bíblica, a saber, la petición. También en la oración de petición hay dos realizaciones distintas, una que pide a Dios bienes concretos y otra que pide, pero sin particularizar. Y así como en la primera zona polar de la plegaria investigada, la alabanza, hemos visto que se percibía una ligera distinción entre el verbo alabar por algo concreto (yadah, ידה) y el alabar por algo más global (hll, הלל), así también en esta otra zona polar hay dos verbos distintos, o, mejor, dos formas distintas del mismo verbo, una para significar la petición particular (sa'al, שאל) y otra para indicar la petición indeterminada (forma *hiptael,* intransitiva de ša'al שאל).

En esta segunda forma tenemos que ver como una oración deprecativa de cara a Dios, pero sin un objeto determinado. Es como una especie de queja, de desahogo profundo y radical ante Dios. En castellano diríamos que se trata de una oración de súplica o plegaria, y dejaríamos la denominación de oración de petición para aquella que tiene un contenido bien definido, por ejemplo, desear una curación, el hallazgo de un puesto de trabajo... (en alemán se distingue entre «flehen» y «bitten»).

Westermann [5] pone todo su interés y su aprecio del lado de la súplica o plegaria, así como en el otro polo lo ponía del lado de la oración de alabanza, especialmente la que llama descriptiva, en la que se da también un desligamiento de lo concreto y particular (más propio esto de la acción de gracias). Así llega a decir estas palabras ciertamente enfáticas: hay que reconstruir un mundo en el que de nuevo los dos polos—se

5 C. Westermann, o.c., p.27.

entiende, de la vida del espíritu—sean la alabanza y la súplica en vez del agradecimiento y la petición.

¿Hay aquí encerrado un corrimiento hacia un neorracionalismo religioso, hacia un neoliberalismo idealista que se pierda en lo abstracto y falsamente universal, olvidando el valor de lo concreto? Es muy posible. ¿Hay algo de positivo en tal posición? También es posible. Veámoslo.

En primer lugar, no se trata de negar la coexistencia en la Biblia de todas estas formas de oración, sino de apuntar una jerarquía, una como escala de grados en las actitudes religiosas plasmadas en la oración.

En segundo lugar, estas formas superiores que hemos señalado no son necesariamente abstractas, productos de una desencarnación o de una racionalización de la vida religiosa. Recordemos que un pensador actual, como Heidegger, tan poco sospechoso a este respecto, hace una distinción análoga en un campo muy vecino al nuestro. El distingue entre el miedo (Furcht) y la angustia (Angst), como dos formas distintas de temor: la primera, provocada por un objeto concreto—perjudicial, negativo—, y la segunda por un objeto inconcreto, es decir, por un no objeto; en definitiva, el Ser. De ahí que esta última sea un lugar privilegiado de apertura a la existencia, al encuentro con lo transcendente.

La oración así concebida, lo mismo que la alabanza, puede significar un nivel existencial de actitud religiosa especialmente profunda. En ese caso, el objeto de estas dos formas primigenias de oración sería sencillamente lo que llamamos hoy salvación.

Precisamente hoy se distingue frecuentemente entre salvación y solución (así como entre optimismo y esperanza, por lo que se refiere a la actitud subjetiva del hombre). La solución es la consecución de un bien concreto, definido, intramundano, que está al alcance del hombre, de sus técnicas, de sus medios, de sus recursos y fuerzas. La salvación, por el contrario, es la consecución de un bien no intramundano, inalcanzable por parte del hombre, porque cae fuera de sus medios propios, porque rebasa todo límite y frontera, porque le desborda. Es la consecución de un bien que ocupa, no el primer puesto de la escala de seres o valores, sino que está fuera de ella porque la sustenta y fundamenta; es decir, es la consecución de Dios.

Este tipo tanto de labanza como de plegaria sería la actitud religiosa humana más adecuada para entrar en comunicación con tal contenido. Si, por otro lado, pensamos que muchas

actitudes religiosas, muchas oraciones, han sido como una evasión o una sustitución de la acción del hombre para su propia promoción en el dominio de lo creado (pedir bienes que él puede conseguir por sus propios medios sin necesidad de ayuda especial) y, por lo tanto, han provocado una especie de competencia y animadversión de cara a un verdadero humanismo, considerado desde tal postura como usurpación errónea, se comprenderá que la Biblia no puede ayudar a descubrir la verdadera oración. Aquí la actual tendencia teológica de desmitologización, en lo que tiene de justo, resulta ser bíblica o estar latentemente adecuada al pensamiento bíblico.

Bien es verdad que la Biblia nos enseña a pedir por los bienes temporales concretos y a alegrarnos por ello, alabando a Dios. Pero una teología integral de la plegaria deberá tener en cuenta todo lo que acabamos de mostrar, y que es como la contrapartida de esta última afirmación, para llegar a una doctrina sintética sobre la cuestión.

Por lo que a nuestro trabajo se refiere, quedémonos con la conclusión cierta del sentido hondo de alabanza que tiene el término «barak»—bendecir—, también en sus dos sinónimos griegos *eulogein* y *euxaristein*. Este sentido debe marcar la pauta en toda participación de la misa, ése debe ser su espíritu. Y de la misa se debe salir a la vida con el mismo espíritu y actitud, ya que hemos visto que la bendición es no sólo una actitud sacral o cultual, sino simplemente religiosa.

Finalmente, por lo que se refiere al problema terminológico, también podemos sacar algunas conclusiones prácticas. Ante todo, es evidente que se puede seguir empleando, para las traducciones al castellano de textos griegos o hebreos el grupo semántico agradecer, dar gracias, acción de gracias, etc., porque, como hemos visto, corresponden a una realidad objetiva y es éste uno de los significados parciales de la bendición. Pero, puesto que no es el único, ni el principal, ni el más comprehensivo, parece oportuno que tampoco sean estos términos los empleados más frecuentemente o en momentos más privilegiados (ése es, sin embargo, el caso del prefacio común actual de la misa romana: *Vere dignum..., gratias agere)*. Su uso podría ir acompañado de determinados sinónimos o de algún otro elemento en la construcción de la frase que recordara el sentido más trascendente y *plenior* de su significado. Así suele suceder, como vimos, en los textos del Antiguo Testamento. Así se han realizado algunas de las más recientes traducciones del Salterio [6]. En esta línea también está el texto

6 Angel González, *Los Salmos* (Barcelona 1965).

primitivo del *Gloria* en su primera parte. El *gratias agimus tibi* viene después de una generosa enumeración de sinónimos doxológicos. *Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi.* Hay que reconocer el paralelismo de esta numeración con el final del prefacio ordinario, al que hace un momento criticábamos: *Per quem maiestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates, caeli caelorumque virtutes ac beata seraphin socia exultatione concelebrant.* Es interesante observar cómo termina el período del *Gloria: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.* El motivo de la acción de gracias es la gloria de Dios. Es evidente que dar gracias significa alabar, ensalzar... (obsérvese también que se verifica aquí la ley sintética antes señalada como característica del espíritu hebreo: se glorifica a Dios —*Gloria in excelsis Deo*—, porque está lleno de gloria—*propter magnam gloriam tuam.*

La razón última de estas cautelas y observaciones está en que el concepto actual vigente en Occidente del agradecimiento es muy limitado y está hipotecado por todo el individualismo intimista o narcisista de nuestra cultura. De ahí la necesidad de una pedagogía y una *praxis litúrgica* (traducción, creación de textos) especialmente lúcida y enérgicamente decidida a seguir la dirección bíblica. La Biblia vuelve a ser la madre que nos enseña a orar.

CAPITULO 9

FORMULARIOS BENDICIONALES DEL N. T. Y DEL JUDAÍSMO

Atravesada la frontera de la lengua con la introducción del griego en los libros santos del Antiguo Testamento, la Palabra de Dios llega a un tiempo histórico que va a ser de suprema plenitud: el nacimiento de Jesús, el advenimiento del Mesías. Nuestra investigación debe seguir avanzando paralelamente a esta línea histórica de crecimiento, que sigue también, por su lado, la revelación divina.

Así llegamos a los tiempos de Jesús. Jesús supone el cumplimiento de todo lo que Israel ha sido, de todos los precedentes judíos dentro de los que él está inserto. Es transformación, potenciación última, plenitud, a la vez que anulación de todo lo anterior a él.

¿Cómo acaece este proceso histórico-dialéctico en el plano de la plegaria y de la liturgia judía? Si decimos que lo nuevo

aportado por Jesús mantiene una línea de continuidad, aunque también de rebasamiento, deberemos dedicar una mayor atención al ambiente religioso litúrgico en que él crece y se forma como un piadoso joven israelita.

Los datos que el capítulo anterior nos ha proporcionado se quedaban en una época todavía alejada, a uno o dos siglos de distancia, del tiempo en que nació Jesús. Igualmente se limitaban a aspectos filológicos.

El tiempo que ve aparecer a Jesús en medio del pueblo de Israel y en cuyas auras ambientales deja él el germen de la liturgia cristiana es un tiempo de gran desarrollo de las formas concretas de plegaria; mejor, de última fijación y cristalización de dicho desarrollo. Especialmente desarrollada, elaborada y reglamentada está la *beraká,* hasta el punto que parece llenarlo y dominarlo todo. De hecho, alrededor de esta época se convierte en la forma básica y fundamental de la oración judía [1].

Queda plasmado y aceptado su nombre específico, substantivado, de *beraká* (ברכה), que ya podemos encontrar en 2 Crón 20,26 y Neh 9,5.

Una cuestión previa hay que resolver: ¿Dónde hallamos materiales y datos sobre esta evolución? ¿Dónde damos con los textos?

En primer lugar hay que acudir a la *Mishná.* La actividad de la que será fruto la *Mishná* comienza probablemente en la segunda mitad del siglo II antes de Cristo y acaba al fin del siglo II después de Cristo. La *Mishná* se recopila y organiza en su forma actual hacia el siglo II, pero recoge tradiciones que habían cesado de ser practicadas hacía lo menos cien años. Así, por ejemplo, las referentes al culto en el templo. Sus dos ingredientes esenciales son los *midrasin* (comentarios o glosas a la Escritura) y los *Halakot* (leyes independientes de las de la Escritura). Otros documentos que completan la información de la *Mishná* son los que completan la *Mishná* misma en general; a saber, el *Toseftá* y el *Talmud* (el de Jerusalén—j— o palestinense—p—, del siglo IV, y el babilónico—b—, del siglo V).

La época de la que datan los manuscritos de la *Mishná* llegados hasta nosotros es muy discutida. Pero parece hay unanimidad en reconocer que son del final del primer milenio después de Cristo.

La *Mishná* se compone de seis *sedarin* (órdenes o aparta-

1 I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim 1962 4) p.4.

dos; cada orden, a su vez, está dividido en tratados, de 7 a 12 cada uno). El que nos interesa ahora especialmente es el primer tratado del primer *seder,* titulado *Berakot* (bendiciones). Este tratado parece haber sido compuesto entre el año 130 y 160 después de Cristo. Evidentemente, se puede suponer que esta composición, o mejor, recopilación, no cambia nada importante de la tradición reciente, y que, por lo tanto, lo recopilado y así transmitido refleja las formas de la vida religiosa de los años de la vida terrena de Jesús [2].

Primeramente habla el tratado *Berakot* de la recitación del Shema, del Shemoné Esré, etc. (I-IV). Luego aborda ya la cuestión que nos interesa más: la recitación de las bendiciones a lo largo del día, al comienzo o final del sábado, a la hora de la comida y en circunstancias especiales (IV-IX).

Ahora bien, tanto en este tratado como, en general, en toda la *Mishná* y en el *Talmud* no se describe nunca plenamente una celebración litúrgica ni se da el texto completo de las oraciones o bendiciones. Unicamente se suelen mencionar las palabras iniciales de las oraciones básicas. ¿Por qué? Las oraciones, se piensa en esta época, no pueden ser escritas. Sería una falta el hacerlo. El tratado *Berakot* transmite un testimonio interesante que confirma tal costumbre. Es un dicho del rabino Meirs, de la mitad del siglo II después de Cristo, de la cuarta generación de los Tannaín.

Según el rabino Meirs, todo judío piadoso está obligado a recitar cada día 100 bendiciones (b. *Men.* 44b; j. *Ber.* IX IX 2,13b) [3]. Como no podían ser escritas, el rabí Meirs supone que cada judío se sabía de memoria esas 100 bendiciones al menos.

Pero lo más trascendente que nos revela el testimonio del Tannaín es el grado de proliferación adquirido por la *beraká* por esa época.

La primera colección que tiene explícitamente escritas las

2 Una edición accesible y que es realmente crítica es la dirigida por G. BEER y O. HOLTZMANN titulada *Die Mishna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung* (Töpelmann-Giessen 1912), continuada por K. H. REGENSTORF y L. ROST (Berlín 1956). También conviene citar la de H. DAUBY, *The Mishnah. Translated from the hebrew with introduction and brief explanatory notes* (At the Clarendon Press, Oxford 1933). Trae solamente el texto inglés. Para el *Talmud,* ver la obra clásica de H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midras* (Munich 1921 5). Como edición, véase: *Der babylonische Talmud. Kleine Ausg. übers. von L. Goldsuhmidt* (Berlín 1929) 12 vols. Véase también: *Rabbinische Texte hrsg. von G. Kittel y K. H. Rengstorf.* I: *Reihe Die Tosefta.* II: *Reihe Tannaische Midraschin* (Stuttgart 1952); *Midrasch Rabbah. Translated into English.* Ed. H. FREEDMANN (Londres -951 2) 10 vols; J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien au temps de Jésu-Christ.* Textes rabbinics des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament (Roma 1955). Como introducción a toda esta bibliografía, véase R. BLOCH, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique:* Rech. de sc. rel. 47 (1955) 194-225.

3 La abreviación *Men* proviene de *Menahot,* uno de los tratados de la *Mishná. Ber* proviene a su vez de *Berakot,* plural de *beraká* (bendición); b. y j. aluden a la redacción babilónica o jerosolimitana de la *Mishná* y del *Talmud.*

100 *berakás* es la del rabino Natronai, del año 860, titulada «m'h brkwt» (מאה ברקות); y la del rabino Amrán Gaón, del año 875, de Babilonia [4]. Estos dos autores se apoyan en la autoridad del R. Meirs. De donde es de suponer que no las cambian.

Lo primero de lo que nos damos cuenta analizando el tratado *Berakot* es algo que nos confirma en lo enunciado al principio del presente capítulo. La *beraká* tiene ya, en tiempo de Cristo, una forma muy reglamentada, hecha rúbrica. Así, por ejemplo, se prescribe taxativamente que empiece la bendición con el nombre de Dios y su título de rey del universo (del Todo) (j. *Ber.* I 8.3d).

Hay bendiciones cortas, de una sola frase. Tales las pronunciadas sobre cada uno de los alimentos o al cumplir obligaciones religiosas. Hay otras largas. Estas no sólo deben empezar, sino también acabar con el participio «bendito» (baruk, ברוך).

Transcribimos algunos ejemplos concretos.

Por la mañana se deben decir dos bendiciones al comienzo de la oración matinal—Shema, etc.—y una al final. Al anochecer, dos al principio y dos al final. Una de ellas es así:

«Te bendigo, Dios y Señor mío, pues de las tinieblas me has conducido a la luz *(Ber.* IV 7a) [5].

Más adelante veremos que todo el Shemoné Esré está dominado por la bendición, si bien en su parte central es un conjunto de peticiones.

Ante los alimentos, si son frutos del árbol, hay que decir:

«Bendito Dios, Rey del mundo, que—porque—crea los frutos del árbol».

Ante el vino:

«Bendito..., que crea el fruto de la vid».

Ante los frutos de la tierra—del suelo—:

«Bendito..., que crea el fruto del suelo».

La misma vale para hierbas, verduras, etc.

Otra fórmula, válida tanto para productos del árbol como del suelo:

4 Edición crítica: DAVID HEDEGARD, SEDER R. AMRAN GABON, I (Lund 1951). Ediciones anteriores: A. MARX: Jahrbuch der jüd. Literaturgesellschaft 5 (1907). Puede verse una reproducción de estas bendiciones en *Jew. Encycl.* III 10-12 (K. KOLTER, *Bénédictions).*

5 Ver la edición de la *Mishná* de HOTZMAN, t.1 p.66. Ahí puede verse una *beraká* larga. Ver también K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vater unser und der Reim* (Tubinga 1950) p.25.

«Bendito tú..., por cuya Palabra todo existe» *(Ber.* VI).

En el c.7 explica con minimalismo de detalle cómo se inicia la bendición al final de la comida. Son distintas fórmulas de la misma palabra: bendecir. (Bendigamos, bendecid, bendigamos a Dios...)

Bendición de la luz, al atardecer:

«Bendito..., que creaste la luz del fuego» *(Ber.* VII).

En el c.9 viene la lista de ocasiones extraordinarias en que se debe decir una bendición.

En sitios donde sucedieron algunos de los hechos extraordinarios de la historia de Israel:

«Bendito..., que hiciste cosas maravillosas a nuestros padres en este lugar».

En sitios donde fue eliminado el culto a los ídolos:

«Bendito..., que desarraigaste el culto extranjero de nuestra tierra».

En temblores de tierra, truenos, rayos, cometas...:

«Bendito..., cuya fuerza llena el mundo».

En el monte:

«Bendito..., que lo hizo todo al principio».

Ante el mar:

«Bendito..., que hizo el gran mar».

Ante una buena noticia:

«Bendito... el bueno que lo hace bueno».

Ante una mala noticia:

«Bendito..., que juzga según verdad».

Del tratado *Menahot* extractamos estas dos bendiciones para el rito de la circuncisión.

El que circuncida dice:

«Bendito el que nos ha santificado por sus mandamientos y nos ha mandado la circuncisión».

El padre del niño dice:

«Bendito el que nos ha santificado por sus mandamientos y nos ha mandado introducirse—al hijo—en la alianza de nuestro padre Abrahán».

No nos detenemos a citar más ejemplos. Las bendiciones largas, en relación con el rito de la comida o banquete fami-

liar, fraternal, etc., así como con el Shema, y las reuniones sinagogales, etc., del judaísmo contemporáneo de Cristo, las analizaremos en otro momento. Bástenos en este capítulo con el muestrario anterior.

Salta a la vista que la *beraká* se ha convertido como en la respiración religiosa de Israel. De hecho hasta parece que su proliferación excesiva le quita valor, la degrada, la convierte en una especie de «jaculatoria».

¿Cuál es el significado profundo de este hecho?

Tampoco ahora podemos responder cumplidamente a tan importante interrogante. Pero sí podemos avanzar un inicio de respuesta mediante un texto extraordinario del rabino Simeón citado por El Zohar [6]:

> «El judío piadoso que recita todos los berakot prescritos por la tradición litúrgica del judaísmo, prepara en todas las cosas una morada para la shekiná».

Recuérdese el prólogo del Evangelio de San Juan. San Juan es quien mejor traduce a la era cristiana el sentido de la venerable «shekiná», concepto clave de la teología judaica. Dios planta su tienda entre nosotros, gracias a la *beraká,* dice el rabí Simeón. Gracias a Cristo, concreta San Juan. Es sabido que la palabra hebrea «shekiná»—de שכן—es vertida al griego no sólo por la traducción, sino la transliteración de σκηνή —skene—. La *Mishná* contiene ya algunos pasajes que van por esta dirección (v. gr., sanhedrin 6.5).

Pero añadamos algo más. También para el judío piadoso hay distintas formas de shekina, de presencia divina, como para la constitución litúrgica del Vaticano II hay distintas formas de presencia de Cristo (a.7). Dice otro texto judío:

> «Allí donde diez judíos se reúnen—están reunidos—para escuchar la *Tora,* la shekiná está en medio de ellos» [7].

Es evidente el paralelismo de este texto con el de Mt 18,20: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

La bendición hace todas las cosas presentes a Dios, las devuelve a El, las consagra y santifica. De ese modo hace presente a Dios en todas las cosas. Por lo que se refiere a la eucaristía, en el primer texto de los dos que acabamos de citar está ya en germen la teología cristiana de la consagración eucarística, que, gracias a la institución de Cristo, transfigura y

6 L. Bouyer, *L'home et le rite* (París 1962) p.228. El toma estos textos de L. Guillet, *Communion in the Messiah* (Londres 1942) pp.138-9. Ver también H. W. Beyer, *Eulogeo Th. W. N. T.* II p.758.

7 Pirke Aboth, III 8. La cita la tomo también de L. Bouyer, o.c., p.228.

lleva a virtualidades insospechadas a la plegaria bendicional o berakática.

La bendición es el reconocimiento concreto de que el universo le pertenece a Dios: «Al Señor pertenece la tierra y lo qu hay en ella» (Sal 24,1). «Dio la tierra a los hijos de los hombres» (Sal 115,16). Por eso concluye el tratado *Berakot* diciendo: «Está prohibido al hombre gozar (disfrutar, usar) de este mundo sin antes decir la bendición. El que goza de este mundo sin bendecir, comete una infidelidad» (b. *Ber.* 35a). Es como si cometiera un robo con Dios.

En términos menos concretos se lee lo mismo en Lev 19,24: «El cuarto año todos los frutos serán consagrados (קדש) en una fiesta de alabanza (הלל) a Yahvé. Obsérvese la coincidencia de «consagrar» y «alabar». En Deut 8,10 se dice: «Tú comerás, te hartarás y bendicirás a tu Dios en este dichoso país que te ha dado». La ofrenda y la alabanza (bendición) son dos formas distintas de expresar una misma decisión humana ante Dios. Las dos «consagran», es decir, hacen santa, mejor, sagrada, una realidad; la introducen o reintroducen en la zona de lo divino; la hacen retornar allí.

Dice San Pablo en su primera carta a Timoteo 4,4-5:

> «Todo lo creado por Dios es bueno y nada recibido con la *eucaristía* está proscrito. Se hace sagrado—ἁγιάζεται—con la plegaria—*enteuxeos,* ἐντεύξεως—y la palabra de Dios».

La palabra de Dios, según el Génesis, es la acción creadora de Dios. La bendición prolonga y lleva a su plenitud la dinámica de la palabra.

He aquí otros dos textos paulinos que se hacen más inteligibles a la luz de esta doctrina sobre la fuerza «consecrativa» de la bendición; a su vez, ellos nos esclarecen el efecto inusitado de la bendición:

> «El que come, come en el Señor, pues bendice al Señor» (Rom 14,6).
> «El cáliz de bendición, sobre el que decimos la bendición, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?» (1 Cor 10,16).

La bendición «consagra» y, por lo tanto, transforma la realidad. He aquí un importante punto de conexión entre la vida litúrgica y la vida seglar. La transubstanciación, ¿no está prefigurada ya en estos textos? La consagración eucarística no es una excepción en la economía cristiana, sino una culminación. El último texto paulino citado (1 Cor 10,16) lleva a su cum-

plimiento último, insospechado e inesperado, desde luego, al texto también citado de 1 Tim 4,4-5 y Rom 14,6.

Un último documento de esta época, que completa el cuadro de conjunto de la plegaria judía dentro de este espíritu de bendición, es el de los himnos de acción de gracias descubiertos en Qumrán: los *Hodayot.* Parece claro que el oficio litúrgico de Qumrán consistía fundamentalmente en la recitación de salmos (1 Qs. IX 3-5). En cambio, es disentible si estos salmos eran los del Salterio o los «Hodayot», que, según algunos autores, eran más bien para la recitación privada.

La expresiones y los términos que predominan en estos textos, giran también en torno a vocablos tan conocidos para nosotros como brk y ydh (ברך, ידה)[8].

He aquí el clima «oracional» en que crece Jesús. De esta oración bendicional y de su espíritu se fue empapando a lo largo de su vida. No es una mera suposición. En el Nuevo Testamento nos quedan huellas suficientes para afirmarlo. En los Evangelios se nos han legado diversas «bendiciones» pronunciadas por Jesús en medio de su vida fuera de los actos cúlticos. Los momentos de su vida en que los evangelistas las sitúan son momentos especiales, en la línea del c.9 de los *Berakot.* Son especiales porque en ellos se manifiesta la intervención de Dios en su vida.

Un momento privilegiado de estas como teofanías es el de la resurrección de Lázaro: «Fue levantada la piedra del sepulcro. Entonces Jesús alzó los ojos al cielo y dijo:

> Padre, te bendigo—*euxaristeo,* εὐχαριστῶ —
> porque me has escuchado.
> Yo sé que siempre me escuchas.
> Pero lo digo por el pueblo que me rodea,
> para que crean que tú me has enviado.

8 Puede consultarse la siguiente bibliografía:

J. Baumgarten-H. Mansoor, *Studies in the New Hodayot* (Thanksgiving himns): Journal of the biblical literature 74 (1955) 115-124 y 75 (1956) 178; M. Baillet, *Deux cantiques d'action de grâces du désert de Juda:* Bulletin de littérature ecclésiastique (1956) 129-141; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân* (Hodayot) (París 1962); A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (1QH). Traduction integral avec introduction (París 1957); S. Holm-Niesen, *Hodayot, Psalmes from Aarhu* (1960); A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956); G. Lambert, *Traduction de quelques «psaumes» de Qumrân et du «pesher» d'Habacuc:* N. R. Théol. 71 (1949) 621-637; J. Licht, *The Thanksgiving scroll.* Text. Introd., Comentary and Glossary.

Trae el texto únicamente en hebreo: J. Milk, *Duo cantica ex volumine Hymnorum nuper invento ad Mare Mortuum:* Verbum Domini 30 (1950) 362-371; G. Moraww, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrân.* Studien zur Gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodajot (Berlín 1961); M. Wallensteins, *Hymns from the Judaean Scrolls* (Manchester 1950); F. Mussner, *1 Q. Hodajot und das Gleichnis von Senfkorn* (Mk. 4.30-32): Bibl. Zeits. 4 (1960) 128-131; J. Carmignac, *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân:* Biblica 39 (1958); J. de Caevel, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân:* Ephem. théol. Lov. (1962) (3) 435-461.

Y al decir esto gritó con voz poderosa: Lázaro, sal fuera» (Jn 11,41-43).

Notamos que ya se ha introducido el verbo *euxaristein*, si bien por el contexto deducimos que sigue siendo el verbo de una «bendición». La bendición tiene un cierto carácter votivo, como vimos en algunos salmos. Efectivamente, es recitada antes de que suceda la intervención de Dios. Por lo demás, el gesto de levantar los ojos al cielo es bíblico, si bien en Cristo reviste ciertos caracteres originales, como veremos después (Sal 123,1; Esd 4,58; FLAVIO JOSEFO, *Antiqu*. II 162; Mc 6,41; 7,34). Tiene carácter de confesión de fe.

El segundo momento epifánico es, según Lucas, el de la vuelta de los 72 discípulos enviados por Jesús a anunciar la buena nueva del reino (Lc 10,1-9). Vuelven gozosos porque «hasta los demonios se han sometido al nombre de Jesús» (Lc 10,17). Entonces Jesús «se llenó de gozo—*agalliao*—bajo la acción del Espíritu Santo, y dijo:

> «Yo te alabo—*exomologoumai*, ἐξομολογοῦμαι—,
> Padre, Señor del cielo y de la tierra,
> porque ocultaste esto a los sabios y prudentes
> y lo relevaste a los pequeños.
> Sí, Padre. Tal ha sido tu voluntad»
>
> (Lc 10,21).

Encontramos, al comienzo de la bendición, el verbo que en los LXX traduce al verbo hebreo «ydh», ידה, cuyo significado, según vimos, era alabar, sinónimo de bendecir, con un matiz alusivo a la confesión de fe.

En algunos manuscritos de Lc 10,21 falta el genitivo «de la tierra». De ese modo queda la invocación del Padre con el atributo clásico de las bendiciones judías («Señor del cielo» o «Señor del universo»).

El verbo «agalliao» ἀγαλλιάω nos es conocido. Pertenece al grupo de verbos que acompañan a «bendecir», y puede tener una resonancia escatológico-mesiánica. Lucas lo reitera en relación con el Espíritu Santo, el don escatológico por excelencia («En aquellos días yo derramaré mi Espíritu sobre vosotros...», Jer 31-34; Ez 36,26-28; 39,29; Jl 3,1-4). Véase Lc 1,4—Isabel—; 1,41—María—; 1,17—Zacarías—.

Diversos estudios han puesto de manifiesto cómo esta plegaria de Jesús es el cumplimiento de la plegaria veterotestamentaria en su dimensión berakática y en su contenido más específico [9].

9 L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30:* Ephem. théol. Lov. 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342; J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Friburgo Br. 1937), cf. c.6 y 7; P. WINTER, *Matthew XI-27 and Luke X-22 from*

Primeramente hace eco a la bendición que trae Dan 2,20-23, es decir, a un pasaje muy característico de la literatura apocalíptica judía precristiana:

«Bendito el nombre de Dios, por los siglos de los siglos,
porque suya es la sabiduría y la fuerza.
El hace se alternen los períodos y los tiempos.
Hace caer a los reyes lo mismo que los establece.
Da a los sabios sabiduría y ciencia a los prudentes.
Revela lo que está en lo profundo y lo secreto.
Conoce lo que está en las tinieblas.
Y la luz habita en él.
A ti, Dios de mis padres, te alabo—ydh ידה—y te elogio
[—šbḥ ישבח—
porque me has concedido sabiduría e inteligencia.
Tú me has hecho conocer lo que te pedíamos.
Nos has hecho conocer las cosas del Rey»
(Dan 2,20-23).

Igualmente en el texto de Juan se percibe el eco de la literatura sapiencial, concretamente del libro del Eclesiástico (51,1.12.23-28).

«Quiero confesarte—*exomologésomai*, ἐξομολογήσομαι—, Señor
y alabarte—*aineso*, αἰνέσω—, Dios, Salvador mío, [Rey,
porque tú has sido para mí un protector (v.1-2).
He hecho memoria y he recordado—*emneszen*, ἐμνήσθην—tu mi-
Mi plegaria fue escuchada... [sericordia (v.8).
Por eso te quiero confesar—*exomologésomai*, ἐξομολογήσομαι—
y ensalzar—*aineso*, αἰνέσω—y bendecir—*eulogeso*, εὐλογήσω—
tu nombre de Señor» (v.11-12).
(Ecli 51,1.2.8.11.12).

A simple vista ya aparece que se trata de una *beraká* individual, perfectamente construida, con su inclusión y todo su sistema de sinónimos [10].

Antes de referirnos a las bendiciones de Jesús en relación con el rito de la comida o del banquete familiar religioso, a las cuales dedicaremos luego nuestra atención más concentrada, podemos terminar de echar una ojeada por el Nuevo Testamento para tener una visión de conjunto de la bendición en los principales libros neotestamentarios. De esa manera podremos hacernos una idea de la atmósfera bendicional ambiental y casi envolvente en que nace la bendición propiamente eucarística, la bendición de la misa. Bien es verdad que no volvemos a encontrar bendiciones con su texto explícito formal. Pero se

the first to the fifth century, en Novum Testamentum I (1956) pp.112-148; H. Mertens, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques, Matthieu 11,25-30; Lc. 10,21-22* (Gembloux 1957).

10 A. Feuillet, *Jésus et la sagesse divine:* Rev. bibl. 62 (1955) 161-169.

alude a ellas continuamente de modo que sus resonancias y ecos lo penetran todo.

Podemos empezar recogiendo el hilo que habíamos dejado un tanto al aire en el c.7, a saber, la cuestión del sinonimato, a la vez que pugilato, entre *eulogeo* y *euxaristeo.* Allí sólo estudiamos este problema en el Antiguo Testamento. ¿Cómo se plantea en el Nuevo?

En el Nuevo Testamento coexisten estos dos verbos gemelos lo mismo que en el Antiguo. Pero el cambio es enorme. Las tornas se han cambiado. En los libros veterotestamentarios, los términos derivados de «euxaristeo» aparecen sólo once veces y seiscientas los de *eulogeo.* En los libros neotestamentarios, «euxaristeo» y sus derivados suman cincuenta y tres repeticiones; los de «eulogeo» tan sólo veinticinco; menos de la mitad.

Podemos decir que *eulogeo* queda reducido a una expresión bastante mínima, pero que, sin embargo, tiene su importancia y mantiene su vieja dignidad. Enumeremos primero los pasajes donde se le encuentra:

Mt 14,9: Multiplicación y bendición de los panes.
Mt 25,25: Ultima cena. Bendición del pan.
Mc 6,4: Multiplicación y bendición de los panes.
Mc 8,7a: Multiplicación y bendición de los peces.
Mc 14,22: Ultima cena. Bendición del pan.
Lc 1,64: Introducción al canto del *Benedictus* por Zacarías.
Lc 2,28: Introdución al canto del *Nunc dimittis* por Simeón.
Lc 9,16: Multiplicación y bendición de panes y peces.
Lc 24,30: Ultima cena.
Lc 24,50-53: Bendición descendente y ascendente en la ascensión.
1 Cor 10,16: «El cáliz de bendición que bendecimos...»
1 Cor 14,16: «Si bendices a Dios con el Espíritu..., ¿cómo dirán amén?»
Sant 3,9: «Con la lengua bendecimos a nuestro Dios y Padre...»

Los pasajes con el participio «eulogetós» son los siguientes:

Mc 14,6: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?»
Lc 1,68: Comienzo del *Benedictus.*
Rom 1,25: «El Creador, bendito por los siglos...»
2 Cor 1,3: «Bendito Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo...»
2 Cor 11,3: «El cual es bendito por los siglos (el Dios y Padre del Señor Jesús)».
Ef 1,3: «Bendito el Dios y Padre de Nuestro Señor...»
1 Pe 1,3: «Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor...»

He aquí los pasajes con el substantivo «eulogía»:

Ap 5,12-13: Doxologías al Cordero.
Ap 7,12: Doxologías al Cordero.
Añádanse 1 Cor 10,16 y Sant 3,9, citados en el apartado de «eulogeo».

Veamos ahora los pasajes propios de «euxaristein»:

Mt 15,36: Multiplicación y bendición de los panes.
Mt 26,27: Ultima cena. Bendición del cáliz.
Mc 8,6: Multiplicación y bendición de los panes.
Mc 14,23: Ultima cena. Bendición del cáliz.
Lc 17,16: El leproso samaritano, tras ser curado, se arroja a los pies de Jesús.
Lc 18,11: El fariseo ora y dice: «¡Oh Dios!, te bendigo...»
Lc 22,17: Ultima cena. Bendición del cáliz.
Lc 22,19: Ultima cena. Bendición del pan.
Jn 6,11: Multiplicación y bendición de los panes.
Jn 6,23: Alusión a la multiplicación de los panes y a su bendición.
Jn 11,41: Resurrección de Lázaro.
Act 27,35: Bendición de una comida.
Act 28,15: «Pablo, al verlos, bendijo a Dios y cobró ánimos».
Rom 1,8: «Bendigo a Dios a causa de vosotros».
Rom 1,21: «Habiendo conocido a Dios, no le alabaron...»
Rom 7,25: «Doy gracias a Dios por Jesucristo...»
Rom 14,6: «El que come, en el Señor come, pues bendice al Señor...»
Rom 16,4: A los cuales—Aquila y Prisca—doy gracias...»
1 Cor 1,4: «Bendigo a Dios a causa de vosotros...»
1 Cor 10,30: «¿Por qué soy reprendido por lo que tomo bendiciéndolo?»
1 Cor 11,24: Ultima cena. Bendición del pan.
1 Cor 14,17: «Harás bien la bendición, pero el otro no se edifica».
1 Cor 14,18: «Bendigo a Dios porque hablo en lenguas más que vosotros».
2 Cor 1,11: «... para que la gracia concedida sea agradecida...»
Ef 1,16: «No ceso de bendecir a causa de vosotros».
Ef 5,20: «Dando gracias por todo».
Flp 1,3: «Bendigo al Dios mío por el recuerdo de vosotros...»
Col 1,3: «Bendecimos al Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo».
Col 1,12: «Bendecimos al Dios Padre, que os ha hecho capaces...»
Col 3,17: «Bendecimos al Dios Padre por medio de El».
1 Tes 1,2: «Bendecimos a Dios por todos vosotros...»
1 Tes 2,13: «Bendecimos a Dios porque...»
1 Tes 5,18: «En todo bendecid a Dios».
2 Tes 1,3: «Debemos bendecir a Dios a propósito de vosotros».
2 Tes 2,13: «Debemos bendecir a Dios a propósito de vosotros».
Fl 4: «Bendigo a mi Dios recordándoos...»
Ap 11,17: «Te bendecimos a Ti, Señor, Dios, Pantocrator, el que eres, eras...»

Finalmente, enumeremos las citas en que se encuentra el substantivo *euxaristía:*

Act 24,3: «La paz..., ilustre Félix, la recibimos con agradecimiento».
1 Cor 14,16: «¿Cómo diré amén a tu eucaristía si bendices...?»

2 Cor 4,15: «Para que, aumentando la gracia..., aumente la acción de gracias.»
2 Cor 9,11: «Siendo ricos en todo, lo cual da lugar a la bendición».
2 Cor 9,12: «La diaconía... hace abundar las bendiciones».
Ef 5,4: «Ocupaos más bien de la bendición».
Flp 4,6: «Con bendiciones haced conocer vuestras oraciones a Dios».
Col 2,7: «Corroborados en la fe, bendiciendo...»
Col 4,2: «Perseverad en la oración velando en ella con bendiciones».
1 Tes 3,9: «¿Qué bendición devolveremos a Dios por este gozo?»
1 Tim 2,1: «Te recomiendo se hagan súplicas, bendiciones...»
1 Tim 4,3: «El matrimonio y el alimento que Dios creó para ser aceptados por los hombres con bendición».
1 Tim 4,4: «Nada hay despreciable con la bendición».
Ap 4,9: «Cada vez que los vivientes rinden bendición... al que está en el trono.
Ap 7,12: Doxología.

Comparando ahora los textos «eucarísticos» y los *eulógicos,* saltan a la vista algunas observaciones interesantes.

De las 25 citas eulógicas, 14 pertenecen a los Sinópticos. En cambio, de las citas eucarísticas, sólo ocho aparecen en los Sinópticos (y 36 en San Pablo). Se ve que los documentos más próximos a la vida de Cristo y a su ambiente palestinense conservan mejor la vieja tradición eulógica. En cambio, la familia eucarística predomina plenamente en documentos neotestamentarios más cercanos a ambientes helenísticos.

¿A qué ha sido debido este cambio tan pendular? *Eulogein* respondía mejor al contenido de «brk», a su idea de alabanza. Por eso fue la palabra predilecta de los LXX. *Euxaristein,* en griego clásico, significa más agradecer que alabar, por lo que no reproduce toda la riqueza de *eulogein. Euxaristein* es—la etimología lo evidencia—el movimiento correspondiente a la gracia—«xaris»—que nos viene del cielo. Se ve perfectamente en 2 Cor 4,15 y 2 Cor 1,11 (Rom 7,25 puede parecer una excepción, pero sólo en algunos manuscritos). Según esta configuración etimológica se expresa una como relación contractual, de correspondencia obligada entre el recibir y el dar. No es un «do ut des», pero sí un «do quia das». La acción de gracias aparece como una escueta y formal devolución. Pierde su carácter de espontaneidad, libertad y sobreabundancia rebosantes propias de la alabanza.

Sin embargo, este vocablo tenía una ventaja (aparte de ser más usual en la *koiné* que *eulogeo).* Evitaba la ambigüedad del doble sentido—ascendente y descendente—de *eulogeo.* El vocablo *eucarístico* se refiere solamente al movimiento que

va del hombre a Dios, no viceversa. En cambio, *eulogeo*, es decir, un único vocablo, se usa para dos acciones muy distintas, o si se quiere, para expresar la doble dirección de una acción. En ciertos casos se crea una verdadera ambigüedad que impide conocer el sentido de lo que se dice. Por ejemplo, en el canto «Bendito el que viene en nombre del Señor» (Mt 21,9 y 23,39) no se ve claro a qué bendición se refiere. Ciertamente, yendo al original griego, se constata que se mantiene el uso de los LXX, al que nos referimos anteriormente, de emplear para la bendición ascendente, cuyo objeto es Dios, la forma adjetivada—«eulogetós»—, y para la bendición descendente, cuyo objeto es el hombre, la forma participal media —«eulogemenos»—. Pero el cambio de raíz verbal, es decir, de vocablo, aclara todavía mucho más el sentido.

Una segunda observación que salta a la vista también es el sinonimato de los dos verbos que hemos llamado gemelos. No hay sino comparar ciertos lugares paralelos, v. gr., multiplicación de panes y última cena, para ver que se encuentran unas veces en el apartado del *eulogeo* y otras en el de *euxaristeo*.

También interesa notar que reaparecen en estas citas las viejas agrupaciones de sinónimos que nos son tan familiares del estudio del Antiguo Testamento. El sinonimato más colectivo de toda la familia doxológica se reproduce en las citas que hemos hecho del Apocalipsis. En una de las visiones, la muchedumbre de ángeles, de vivientes, de ancianos en torno al trono, dicen con voz potente:

> «Digno es el Cordero, que fue degollado, de recibir
> la fuerza, la riqueza, la sabiduría, el poder,
> el honor *(timé,* τιμήν), la gloria *(doxa,* δόξαν)
> y la bendición *(eulogía,* εὐλογίαν)»
>
> (Ap 5,12).

A este coro se une toda la creación, a continuación, diciendo:

> «Al que está sentado en el trono, al Cordero,
> la bendición *(eulogía,* εὐλογία), el honor *(timé,* τιμή),
> la gloria, δόξα
> y el dominio *(kratos,* κράτος) por los siglos de los siglos»
> (Ap 5,13).

En 7,12 vuelve a repetirse la misma doxología (a *eulogía* añade «euxaristía», haciendo la suma de los dos sinónimos que luego reaparecerá en la narración de la cena transmitida por el canon romano). Algo más abreviada se repite también en 4,9.

Podemos ahora centrarnos en un análisis más concreto y

detenido de algunas de las bendiciones explícitas que hemos registrado en el cuadro anterior bajo el epígrafe de *eulogeo* o *eulogía.*

En este cuadro de conjunto hay que destacar por su relieve los tres grandes himnos del llamado *Evangelio* o *Historia de la infancia de Jesús* (Lc 1-2); a saber, el *Benedictus,* el *Magnificat* y el *Nunc dimittis.*

El *Benedictus* (Lc 1,68-79) empieza con la clásica fórmula bendicional *eulogetós.* Toda su estructura sigue esa línea. Y es introducido por la fórmula «abrió su boca bendiciendo, *eulogon,* —εὐλογῶν— a Dios» (Lc 1,64).

El *Magnificat* (Lc 1,46-55) no usa el verbo «bendecir», sino «magnificar»—*megalunein,* μεγαλύνειν —y *agalliao,* que vimos eran sinónimos o concomitantes de «bendecir» en el Antiguo Testamento.

El *Nunc dimittis* de Simeón es introducido por Lucas con la fórmula: «bendijo a Dios—*eulogesen,* εὐλόγησεν—y dijo» (Lc 2,28-32).

Son tres himnos berakáticos individuales, conforme lo revela claramente su vocabulario y su estructura.

(El himno llamado angélico: *Gloria a Dios en el cielo,* en que los ángeles alaban—*ainein,* αἰνεῖν—a Dios [Lc 2,13], lo trataremos en otro contexto.) Otros textos similares que emplean el verbo *megalunein* son Lc 9,43; Act 2,11; 10,46; 19,17.

El verbo *doxaxein* vimos era otro de los sinónimos de bendecir. En relación con él se pueden mencionar los siguientes pasajes:

Los pastores, tras la epifanía angélica, vuelven glorificando y alabando a Dios *(doxaxontes kai ainountes,* δοξάξοντες καὶ αἰνοῦντες) por lo que habían visto y oído» (Lc 2,20).

El paralítico curado y los que lo rodean glorifican a Dios *(doxaxon,* ἐδόξαξον) (Lc 5,25-26).

Tras la resurrección del hijo de la viuda de Naín todos se sienten atemorizados—típica reacción ante la teofanía—y glorifican a Dios *(edoxaxon,* ἐδόξαξον) (Lc 7,16).

La mujer encorvada curada (Lc 13,13); el décimo leproso curado y agradecido (Lc 17,15); el ciego de Jericó (18,43); el centurión, testigo de la muerte de Cristo (23,47); Pedro y Juan liberados de la cárcel (Act 4,21); los cristianos primeros de Jerusalén, judaizantes, al oír a Pedro (Lc 11,18) y a Pablo (Lc 21,20) contar lo que Dios hizo por su mediación.

En torno al verbo *ainein* se pueden agrupar otros pasajes. La entrada de Jesús en Jerusalén, que recuerda las entradas

procesionales del arca en la vieja Jerusalén del Antiguo Testamento. El pueblo alaba a Dios con alegría (Lc 19,37). Se alaba a Dios igualmente con gozo—agallia—en las reuniones familiares en que se toma en común el alimento (Act 2,47); y cuando el paralítico es curado en la puerta del templo por Pedro (Act 3,8-9).

Se habrá observado que todas las citas hechas hasta aquí están tomadas de los escritos compuestos por San Lucas. Es que su obra está impregnada por la alabanza.

De Pablo se puede citar, en relación con «doxa», 2 Cor 4,15; 9,12; Rom 1,21.

En el evangelio de San Juan importa subrayar el paralelismo que existe entre la oración puesta por él en labios de Jesús, tras su entrada solemne en Jerusalén, en vísperas de su muerte (12,27-28) y la referida por los Sinópticos en el contexto de la noche del huerto de los Olivos.

JUAN	SINÓPTICOS
«Ahora mi alma se turba.	«Mi alma está triste hasta la muerte.
Padre, sálvame de esta hora.	Padre, si te es posible, pase este cáliz.
Pero es por esto por lo que lle- [gué a esta hora.	Pero no se haga lo que yo quiero,
	sino lo que tú.
Glorifica *(doxason)* tu nombre»	Hágase tu voluntad»
(12,27-28).	(Mt 26,39).

Reuniendo elementos de las dos columnas sacamos dos de las peticiones del Padrenuestro: Santifica tu nombre; hágase tu voluntad. Posteriormente estudiaremos más a fondo esta relación.

El *Benedictus* de la entrada solemne en Jerusalén («Bendito el que viene») lo consideramos como bendición descendente. De todos modos nos ocuparemos de él más adelante.

Del Apocalipsis se pueden mencionar las doxologías de 4,11; 19,1-6. Ahora bien, las doxologías están muy emparentadas con la bendición. Son variaciones de un mismo tema y género: la oración de alabanza.

Veamos las cartas de San Pablo.

Un pasaje difícil por su contexto, pero muy explícito en sí, por lo que a nuestro tema se refiere, de la primera carta a los Corintios, habla del don de lenguas o glosolalia. Es un don difícil de entender para nuestra época. No se trata del milagro de Pentecostés como han pensado muchos escrituristas hasta hace poco. En Pentecostés entienden todos los que escuchan. Y cuando entra en funcionamiento este don, el pueblo, la asamblea congregada, no entiende nada. Quizá se puede explicar tal carisma como un arrebato del cristiano en la

reunión de la comunidad en el cual experimenta como un éxtasis de entusiasmo. Y comienza a hablar por la fuerza del mismo entusiasmo místico, de manera incoherente. (No sigue bien el hilo del razonamiento, no construye ni acaba bien las frases. Se queda diciendo exclamaciones arameas o de otros orígenes asiáticos...)[11]. El texto dice así:

> «Quien posea la glosolalia, pida para obtener el don de la inter-[pretación (v.13).
> Porque si oro con la boca, mi espíritu ora, pero mi mente se que-[da sin fruto (v.14).
> ¿Qué hacer? Oraré con el espíritu, pero también con la mente.
> Diré un himno—*psallo,* ψάλλω—con el espíritu, pero también [con la mente (v.15).
> Porque si bendices—*euloge,* εὐλόγῃ—únicamente con el espíritu,
> y no con la mente, ¿cómo aquellos que no están iniciados
> responderán amén a tu «eucaristía»? No saben lo que dices (v.16).
> Tú puedes hacer una bendición muy buena —*euxaristeis,* εὐχαρίσ-[τεις—,
> pero el otro no queda edificado (v.17).
> Yo alabo—*euxaristo,* εὐχαριστῶ—a Dios porque hablo la lengua [de vosotros»
> (1 Cor 14,13-19).

Se puede notar la presencia y cercanía de los sinónimos «eulogein», «psalein», «euxaristein», si bien este último parece predominar.

Se nota también presente otra ley de la *beraká:* su carácter comunitario, evidenciado por la alusión bien explícita a la respuesta del pueblo, al amén. Por lo demás, la «eucaristía» parece tener lugar tras el comentario, hecho por la comunidad, de las lecturas, o quizá de la homilía.

En la segunda carta a los Corintios, hablando Pablo de las tribulaciones y alivios de su ministerio, de su muerte continua y de su esperanza de resurrección, dice:

«Todo esto es para vosotros. Así una gracia mayor hará abundar «la eucaristía» en un número más amplio, para la gloria—«doxa»—de Dios» (2 Cor 4,15).

Se relacionan *euxaristía* y *doxa.* Son los dos sinónimos que sabemos suelen ir unidos en la bendición.

Comparemos ahora tres fórmulas breves de tipo doxológico, en las que algunos autores creen ver un único y un mismo eco de la liturgia eucarística de las asambleas cristianas primitivas[12]:

11 E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens* (París 1956) p.355.
12 L. Boissmard, *Quatre Hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961) p.28.

«El Creador, que es bendito—*eulogetós*, εὐλογητός—eternamente» (Rom 1,25).
«Dios, bendito—*eulogetós*, εὐλογητός—eternamente» (Rom 9,5).
«Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo bendito—*eulogetós*, εὐλογητός—eternamente» (2 Cor 11,31).

Son fórmulas estereotipadas, casi idénticas, compuestas así, como para avisar la entrada del pueblo, que debe ratificar la bendición con su amén comunitario. Nótese la permanencia del verbo «eulogein» en las tres, en vez de *euxaristein*, que es el más usado por San Pablo. El Apóstol no hace sino transmitir algo anterior a él.

Por lo demás, la misma fórmula («Bendito—eulogetós—el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo») es la que abre la segunda carta a los Corintios (1,3), la carta a los Efesios (1,3) y la primera carta de Pedro (1,3).

Podría pensarse que la fórmula de la primera tríada es la «inclusión» de la bendición, y la de la segunda, la que inicia las cartas, es su arranque, su comienzo.

El famoso pasaje de Col 3,16-17 dice así:

«Que la palabra de Cristo resida entre vosotros abundantemente.
Instruíos—*didaskontes*—con toda sabiduría,
amonestándoos—νουθετοῦντες—recíprocamente.
Cantad a Dios—*adontes*, ᾄδοντες—en vuestros corazones,
con salmos—*psalmois*, ψαλμοῖς—, himnos—*umnois*, ὕμνοις—y cantos espirituales—*odais*, ᾠδαῖς—.
Y todo lo que hagáis..., hacedlo en nombre del Señor Jesús,
alabando—*euxaristountes*, εὐχαριστοῦντες—a Dios Padre por él».

Parece aludir al oficio de las lecturas con homilía y canto. Quizá también a la bendición o celebración eucarística. Al menos, esta agrupación de sinónimos del canto y de la alabanza va en tal dirección.

Un último paso de este capítulo, que estamos dedicando a preparar e iniciar nuestro aterrizaje sobre el tema focal de nuestra reflexión, la misa, debe ser la consideración de los pasajes neotestamentarios donde se menciona la bendición de la mesa, tal como era costumbre en Israel, tal como prescribe la *Mishná* y la tradición judía y tal como se haría en la última cena. Sin embargo, dado que en este capítulo aún no queremos entrar en la discusión de los actos estrictamente institucionales de la misa, sino únicamente preparar el terreno, bástenos con enumerar y analizar someramente las distintas versiones evangélicas de la multiplicación de los panes.

Mateo y Marcos narran dos multiplicaciones (Mt 14,19;

15,36; Mc 6,41; 8,6). Lucas y Juan una única (Lc 9,16; Jn 6,11-23). Sin embargo, las seis tienen un mismo esquema, casi exactamente igual. Según tal esquema, Jesús toma el pan, mira al cielo, pronuncia la bendición, lo parte y lo reparte entre todos los presentes.

En los seis pasajes paralelos, cuatro veces es denominada la acción de bendecir el pan *eulogía* y sólo dos veces *euxaristía.*

Es patente el uso normal que hace Jesús de las formas de plegaria de su tiempo, concretamente de la *beraká* prescrita para la comida. Igualmente patente es la equivalencia de *eulogía* y *euxaristía,* así como el predominio que aún conserva el primer término sobre el segundo.

Los cristianos continúan la misma costumbre de su Maestro. No sólo en la comida, sino en todos los momentos importantes de su vida. Como para El, para ellos la bendición es el pulmón de su plegaria, su grado supremo. Es ésta la última anotación con la que Lucas cierra su evangelio. Tras la ascensión, los discípulos vuelven a su vida anterior, como si aparentemente nada hubiera sucedido. Vuelven a asistir a la liturgia del templo, *eulogountes ton zeón,* εὐλογοῦντες τὸν θεὸν (Lc 24,53). Vuelven a participar en la «eulogía», que era la liturgia del templo, según vimos. Vuelven al principio del evangelio, donde Lucas nos habla de Zacarías que sirve en el templo y del pueblo que espera su salida para participar en la liturgia vespertina ofreciendo el *sacrificium laudis* (Lc 1,10).

Sin embargo, si bien parece, al menos en la forma, que todo sigue siendo lo mismo, algo fundamental ha cambiado en el contenido. Lucas se cuida de decirnos que antes de esta «eulogía» ascendente reciben los discípulos la «eulogía» descendente del Señor, que sube a los cielos. Precisamente la ascensión acaece durante la *eulogía,* según indica Lc 24,50-52.

Así, el evangelista nos recuerda la ley de síntesis del espíritu hebreo. Lo que se recibe es lo que luego se devuelve. La bendición del Cristo ascendido es la efusión del Espíritu que lo renueva todo. Son los bienes mesiánicos. Por ellos, los discípulos alaban y bendicen a Dios Padre.

El tratado *Berakot,* en su c.8, ordena que tras la *beraká* sólo puede decir «amén», como respuesta y adhesión, el que la haya oído completa. Parece que detrás de esta norma, aparentemente inofensiva, subyace una razón polémica. El comienzo y el fin de una *beraká* era el mismo entre cristianos y judíos. Sólo el contenido cambia. Si se oía sólo el final, podía decirse

amén, con buena fe, a una *beraká* cristiana [13]. Es el mejor testimonio de que los cristianos, en su liturgia, parten de la *beraká*—bendición o eulogía—ciertamente; pero de una *beraká* de contenido nuevo y diverso. Es el vino nuevo en odres viejos [14].

CAPITULO 10

EL MEMORIAL

Con el anterior capítulo parece que todo ha quedado justamente aparejado para entrar ya, sin más demora ni tardanza, en la consideración de la institución eucarística. Parece llegado el momento de dar el último y definitivo salto en la marcha hasta aquí seguida. A lo largo de las páginas anteriores ha ido avanzando decididamente una línea recta, que ahora vemos con claridad lleva una única dirección: la última cena, la primera celebración eucarística, la primera misa.

Efectivamente, todo lo que hasta aquí llevamos dicho no es sino un estudio previo de la gran bendición pronunciada por el Señor en la cena de despedida celebrada con sus discípulos: las palabras consecratorias. Hemos ido paso a paso acercándonos a ese objetivo último, rodeándolo ceñidamente con giros sucesivos, cada vez más envolventes. De la bendición pronunciada por Cristo en las diversas multiplicaciones del pan, signo todas ellas del banquete eucarístico, a la bendición pascual de la última cena no hay más que un paso. Y parece como si éste fuera el momento de darlo; como si el proceso en flecha hasta aquí seguido estuviera a punto de dar en el blanco.

Sin embargo, no es así. Creemos que precisamente para dar ese paso, o si se quiere, ese salto de la Antigua a la Nueva Alianza, de la prehistoria de la misa a su historia primera, primordial, hay que realizar una nueva operación retroactiva, de retroceso y marcha atrás. La razón es clara. Lo que parece, según todo lo anterior, conducir directamente a la misa, desde y a lo largo de todo el Antiguo Testamento, es la bendición. Cuando analicemos la institución por Cristo de la misa, veremos que es así. En la misa confluye y desemboca toda la tradición berakática judía, veterotestamentaria, que encuentra en

13 I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*... p.253.
14 Sobre el tema de la oración de alabanza en el N. T., véase A. HAMMAN, *La Prière* (París 1959). Ofrece una buena visión de conjunto.

ella su plenitud y culminación, por otro lado imprevisible e insospechada.

Ahora bien, ésa no es toda la verdad, o mejor dicho, así no queda expresada toda la verdad. La bendición no es mera bendición, no es la pura formalidad bendicional. Al menos ya hemos insinuado con bastante claridad que la bendición es también memoria, recuerdo; que también es confesión y proclamación de fe y que está en estrecha relación con el sacrificio y con la alianza. Por otro lado, sabemos que la misa no sólo es eucaristía (plegaria eucarística o bendición de la cena), sino que es eucaristía sacrificial y eucaristía memorial, «confesional» (o fiducial)... He ahí el ajuste que aún debemos preparar: ver cómo la misa, bajo todas estas formalidades, viene preparada de antes, de más atrás. Así se podrá ver qué significan tales formalidades, qué sentido reciben de su pasado prehistórico y, sobre todo, qué relación y unidad tienen entre sí.

Gráficamente podemos decir: si bien es verdad que por todo el Antiguo Testamento avanza como una línea o flecha a lo largo de todas sus páginas hasta alcanzar el blanco de la institución eucarística, esa línea mayor o más gruesa se despliega en un conjunto, en un haz de líneas paralelas menores, más finas y delgadas, que son como sus componentes. Debemos ver ahora cada una de ellas.

En primer lugar, en este capítulo comenzamos considerando la oración bendicional bajo el aspecto del memorial.

Hay diversas obras que han estudiado el sentido del memorial bíblico y eucarístico [1], tema, por otro lado, de gran actualidad, gracias en parte a estos autores y gracias también a toda la corriente historicista más reciente tanto filosófica como teológica, a la cual es debido se haya tomado agudamente conciencia de la importancia medular de la cuestión. Sin embargo, creemos que el tema no está agotado, ni siquiera bien planteado del todo. El mismo libro de M. Thurian, tan notable por diversos conceptos, no acaba de ajustar la parte bíblica de su estudio, que, por otro lado, es la principal. La constitución litúrgica del Vaticano II se ha hecho eco de toda esta reciente

1 MAX THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâces et d'intercession* (París 1958). Traducido en Salamanca, Ed. Sígueme, 1964; N. A. DAHL, *Anamnésis. Mémoire et commemoration dans le christianisme primitif* (Lund 1948); W. SCHOTTROFF, *«Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis* (Neukirchen 1964); A. LAURENTIN, *We'attah kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques. A propos de Jean 17,5:* Biblica 45 (1964) 168-197 y 413-432; W. M. F. SCOTT, H. BALMFORTH, S. BEDALE, *Anamnésis:* Theology (feb.-nov. 1953); O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1962). Aparece por primera vez en el *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1926); O. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur dans la Liturgie de l'Antiquité chrétienne* (París 1945); B. BOTTE, *Problèmes de l'anamnèse:* JEH (1954-5) 16-24.

teología del memorial, acogiéndola en sus capítulos, especialmente en el dedicado a la Eucaristía.

Haciendo una rigurosa encuesta del término hebreo «zakar» dentro del Antiguo Testamento, según su empleo religioso, es decir, en relación con Dios, se llega a una primera constatación: la pluralidad de sus significados, mejor dicho, de sus enfoques. Nosotros hemos anotado los siguientes:

Dios «recuerda» para castigar—recuerda lo negativo del hombre—.
Dios «recuerda» para ayudar, para salvar.
No «recuerda» lo negativo, es decir, perdona.
El hombre «recuerda» a Dios, se acuerda de Dios.
No se «acuerda» de Dios.
Se «acuerda» de sus malas acciones frente a Dios (*metanoia*).

Si nos acercamos más a este cuadro múltiple y lo miramos con más detenimiento, reencontraremos rápidamente reflejada en él una ley que enunciamos al principio de nuestro trabajo: la hebrea ley sintética de la vida; una ley que pone orden, concierto y jerarquía en esta multiplicada semántica.

Lo fundamental y fundamentante es el «acordarse Dios del hombre». Lo fundado y ulterior es el «acordarse el hombre de Dios».

En este «acordarse Dios del hombre» hay dos caras. Una es la luminosa, la primera y última en aparecer: la cara del perdón y la misericordia (Sal 9,13; 106,4; 89,48; Lam 5,1; Neh 13,31; 14,22; Jer 15,15; Hab 3,2). La otra cara es interina y pasajera, pero no menos real, la sombría y oscura. Dios se «acuerda» de los pecados de su pueblo, de sus prevaricaciones, idolatrías, infidelidades..., para castigarlas (Neh 6,4; Jer 44,21; 17,2); se «acuerda» de los enemigos de su pueblo o de los enemigos de sus elegidos, en el mismo sentido (Neh 13,29; Sal 109,14; 74,18; 103,14; 137,7; 89,51; cf. también Heb 10,2-3). Detengámonos en lo que hemos llamado la primera cara, que es la predominante.

En primer lugar, Dios se «acuerda» de determinadas individualidades de los suyos, para salvarlos, ayudarles, socorrerles, bendecirles... Así de Noé (Gén 8,1), de Abrahán (Gén 19,29), de Raquel (Gén 30,22), de Ana (1 Sam 1,11), de Ezequiel (Is 38,3; 2 Re 20,3), de Sansón (Jue 16,28). Especialmente se «acuerda» de David y de su Ungido (Sal 132,1; 2 Crón 6,42).

Los textos enumerados afirman esta «memoria» de Dios en forma bien indicativa, bien optativa (súplica).

Pero los pasajes principales se refieren al «acordarse» Dios de su pueblo, tomado como grupo y como tarea colectiva de

historia salvadora. Dios se «acuerda» sobre todo de la alianza que ha pactado con su pueblo, de la alianza que es promesa de fidelidad para darles y conservarles en herencia la tierra prometida (Ex 2,24; 6,5; 32,13; Dt 9,27; Lev 26,4-12; 42,45; Sal 105,8.42; 136,22; 74,2; Ez 16,60; Jer 14,21; 28,20).

Es un «recuerdo» de su palabra que es promesa (Sal 119,49) y de todo lo previo a la realidad «berítica», a saber, su amor, su fidelidad, su ternura, actualizadas en cada uno de estos «acordarse» (Sal 25,6; 98,3; 115,12).

También entra dentro de la acción «recordativa» de Dios las ofrendas que le presenta su pueblo, sus holocaustos (Sal 20,4), así como el perdón de las ofensas (el A. T. usa la forma negativa de «no acordarse»: Lam 2,1; Sal 25,7; Is 64,8).

En líneas generales podemos decir que una de las dimensiones de la compleja institución cúltica de Israel es «hacer recordar» a Dios. Enumeremos algunos de sus aspectos.

Ya hemos empezado a aludir al sacrificio del holocausto. Son muchos los pasajes que se refieren a este carácter «recordatorio» del sacrificio, especialmente de la ofrenda de alimentos—flor de harina, aceite...—, bien pacíficos (Lev 2,2-16; 24,7; 5,12; 6,8), bien expiatorios (Núm 5,15.18-26).

También ciertas colectas y ofrendas del botín bélico tienen tal significado (Núm 31,54; Ex 30,16).

Lo mismo debe decirse de determinados ritos o símbolos, como, por ejemplo, el efod y el pectoral que lleva el sacerdote en sus ornamentos (Ex 28,1; 39,7; 28,29); el toque de trompetas (Núm 10,9-10) y el grito guerrero del pueblo (Jos 6,5; 10,20).

En el Nuevo Testamento se pueden señalar ecos de esta concepción.

Dicen los Hechos:

> «Tus plegarias y tus limosnas han subido en memorial delante de Dios» *(eis mnemosynon emproszen tou zeou,* εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ)
>
> (Act 10,4).

Y más adelante, en el mismo capítulo, encontramos una expresión más clara:

> «Tu oración ha sido escuchada y tus limosnas han sido recordadas ante Dios» *(emneszesan enopion tou zeou,* ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)
> (Act 10,31).

Pasajes análogos dicen:

> «Sus obras les acompañan a los que mueren»
>
> (Ap 14,13).

«Perfume de buen olor, sacrificio que Dios recibe y halla agradable» (Flp 4,18).

Desde esta explicación se entienden mejor las palabras de Cristo a la mujer que le unge en Betania (Mt 26,13; Mc 14,3).

En las citas anteriores encontramos una traducción literal al griego del giro hebreo tan frecuente: «lezikaron lifney yahweh», לזכרן לפני יהוה.

El «acordarse» Dios de los hombres es un acordarse eficaz y dinámico. De él brotan las grandes realidades que vertebran al pueblo de Dios como tal y lo actualizan en una historia creciente de salvación. El acto «recordativo» de Dios fluye sobre el hombre en forma de bendición transformadora y fecundante que le da vida y vida nueva, libertad, liberación. De ahí su paralelismo con la bendición.

Gracias a este «acordarse» Dios del hombre concreto, debido a él y a causa de él, el hombre, por su parte, se «acuerda» de Dios. Así se cierra el movimiento sintético del que antes hablamos. Hay un acordarse descendente y un acordarse ascendente, como vimos sucedía en la bendición. El primero hace posible el segundo. Y el segundo corresponde y responde al primero.

Ciertamente el hombre se «acuerda» de Dios no porque sí, sino para alabarle y agradecerle. De ahí que el memorial quede insertado e integrado dentro de la bendición. El movimiento del memorial es rebasado por el de la bendición. La línea ascendente de «recordar» a Dios es una de las líneas menores y paralelas en que se descompone la línea central de la bendición.

No es ésta, desde luego, la única dimensión del memorial ascendente. A menudo tiene otro fin explícito, implícito lo tiene siempre: el de obtener de Dios la actualización de lo rememorado. Por medio de la súplica, apoyándose en el «recuerdo» del hecho salvífico pasado, se pide una nueva intervención de Dios. Así el memorial se convierte en presencialización. Pero este momento alucinante del «hacer presente» el pasado en lo que el pasado tiene de núcleo salvador se resuelve, finalmente, en un nuevo momento o nivel más cimero, más definitivo y más contemplativo: el de la alabanza y la adoración ante la nueva epifanía dinámica del Dios de los dioses. Más tarde hemos de volver a este punto. Ahora concentremos nuestra atención en hacer patente este paralelismo y subordinación que existe entre memorial ascendente y bendición. En capítulos anteriores dimos unos primeros pasos por esta direc-

ción. Ahora debemos hacer un recorrido más completo y exhaustivo.

Hay casos en los que el «recordar» a Dios se queda, según su fórmula más explícita, en una petición de actualización de las maravillas obradas por Dios en el pasado, bien con individuos, bien con el pueblo. Así, en Jon 2,8; Ez 6,9; Jer 51,50; Ecle 12,1. En otros casos, la fórmula explícita busca sólo la conversión (Is 46,8-9) o el cumplimiento de los mandamientos (Dt 8,2).

Pero en la mayoría de los casos se busca explícitamente el «recordar» para alabar, amar, agradecer a Dios, es decir, para un fin más desinteresado, si cabe, y más contemplativo. Decimos si cabe porque nunca en el caso del hombre se puede dar el desinterés absoluto. Su permanente indigencia de salvación se lo prohíbe. De ahí que siempre vaya como concomitante el hecho y el deseo de la actualización. Pero veamos las fórmulas concretas.

Ante todo nos damos cuenta, no sin cierta sorpresa, de un hecho curioso. Existe, según el Antiguo Testamento, una serie de instituciones o realidades en el pueblo de Israel cuyo fin, si no exclusivo, sí real y aun principal, es hacer «recordar», servir de memorial. Estas instituciones, además, figuran entre las principales de la vida del pueblo de Dios. De lo que se desprende que es un pueblo «institucionalmente» abocado a «recordar», vuelto al pasado. Pero esta formulación no es del todo exacta y produce una impresión negativa. Digamos mejor que es un pueblo «institucionalmente» histórico, que vive pendiente de la historia, de su historia, inmerso en su devenir histórico. No por un gusto morboso y letal del pasado, sino por una profunda y teológica intuición de lo que es su presente y su porvenir. Veamos esas instituciones «anamnéticas».

En primer lugar, el sábado. Leemos:

> «Te acordarás de que fuiste siervo en el país de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te hizo salir de allí con mano fuerte y brazo extendido. Por lo cual, Yahvé, tu Dios, te ha mandado que guardes el día del sábado»
>
> (Dt 5,15).

Ciertamente en Ex 20,8 se da otra interpretación al descanso sabático. Pero no podemos entrar aquí en la cuestión de armonizar ambas interpretaciones. Por ahora quedémonos con la primera.

En segundo lugar, es memorial la institución del año sabático. Cada siete años, el israelita deberá liberar a los esclavos hebreos:

«Te acordarás de que fuiste siervo en el país de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te liberó. Por lo cual te mando hoy hacer esto»

(Dt 15,15).

Son también instituciones-memorial las grandes fiestas judías. Así, de la fiesta de los Azimos leemos:

«Durante siete días no comerás... pan fermentado. Comerás pan ácimo, un pan de miseria. Porque fue con toda precipitación como abandonaste el país de Egipto. Así te acordarás todos los días de tu vida del día en que saliste del país de Egipto. Durante siete días no verás en tu casa levadura...»

(Dt 16,3-4).

Y unos pocos versos después se dice:

«Te acordarás de que fuiste siervo en el país de Egipto. Por lo cual guardarás estas leyes y las pondrás en práctica»

(Dt 16,12).

En el libro del Exodo leemos:

«Moisés dijo al pueblo: Acordaos del día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre. Yahvé os hizo salir de allí con la fuerza. Ese día no comeréis pan con levadura»

(Ex 13,3).

Y un poco más adelante, refiriéndose siempre al mismo tema, continúa:

«Durante siete días comeréis ázimos, y el séptimo día tendrá lugar una fiesta en honor de Yahvé»

(Ex 13,6).

«Ese día darás a tu hijo la siguiente explicación: Es a causa de lo que Yahvé hizo por mí a mi salida de Egipto... Y te servirá de signo para ti sobre tu mano y memorial sobre tu frente para que la ley de Yahvé esté siempre en tus labios. Pues es Yahvé el que, gracias a su fuerza, te hizo salir de Egipto. Tú observarás este decreto en el tiempo prescrito cada año»

(Ex 13,8-10).

Sabemos que esta fiesta tiene un origen distinto del que indican estos textos, un origen de procedencia rural agraria [2]. Sin embargo, en el Antiguo Testamento aparece siempre como memorial de la salida de Egipto (Ex 23,15; 34,18). En cambio, las otras fiestas judías, tal como no las transmiten los primeros calendarios recogidos por el Exodo, es decir, según sus primeras versiones, aparecen como fiestas de carácter naturalista agrario (Ex 23,16-17).

También puede notarse en los textos recién citados la seme-

2 H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* (Munich 1954); TH. MAERTENS, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*. Desclée Br. (1961).

janza estereotipada de unos y otros. Más bien es un único texto repetido siempre, si bien con modalidades diversas. Podemos pensar que se trata no sólo de una misma tradición conservada a través de diversas épocas o estratos, sino de un texto litúrgico-catequético, repetido en el culto a través de cada celebración anual de la fiesta. Son las palabras que en un momento dado, a la hora de explicar a los hijos el sentido de la fiesta, pronuncia el que preside (Ex 13,8). Ahí estaría el «Sitz in Leben» de esta fórmula que en hebreo aparece estereotipadamente la misma, a pesar de cambiar varias veces el contexto.

La fiesta pascual, que, como es sabido, acaba uniéndose y fusionándose con la de los Azimos, recibe también el carácter de memorial. He aquí el texto principal. Tras describir cómo debe ser la inmolación del cordero familiar, dice:

«Ese día os servirá de memorial y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahvé. Por todas las generaciones lo decretaréis día de fiesta para siempre...»

(Ex 12,14).

Pueden verse, como textos paralelos, los siguientes: Ex 10,2; 12,21.28; Dt 6,7.20; 4,9. Puesto que la fiesta de Pascua y la de Azimos llegan a constituir una y única fiesta, se puede hacer extensivo a la Pascua lo que acabamos de decir sobre los textos litúrgico-catequéticos de los Azimos [3].

Finalmente, en el vasto mundo del culto israelita, lo que forma su fondo más distante y más discretamente presente en el Antiguo Testamento, a saber, sus orígenes, sus primeros centros, surgen también como memorial. Nos referimos a los altares, a las piedras sagradas que van erigiéndose a lo largo de la historia de las primeras etapas del pueblo elegido, como hitos consagrados para marcar su paso por el tiempo y el espacio de los hombres. Nos referimos a sus templos diversos y aun múltiples antes de la aparición del único de Jerusalén.

Se podía hacer un interesante estudio sobre esta cuestión. Pero ahora a nosotros nos deben bastar los siguientes ejemplos:

«En el libro de Josué se nos narra que Josué manda a doce hombres para tomar doce piedras para que sean «señal»—'ot, אות—».

«Porque un día os preguntarán vuestros hijos: ¿Qué son estas piedras? Entonces vosotros les diréis: Es que las aguas se separaron ante el arca de la alianza. Cuando ella atravesó el Jordán, las aguas del río se separaron. Estas piedras serán, por lo tanto, para los israelitas un memorial eterno»

(Jos 4,6-7).

3 E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massofestes*: Z. Th. K. 55 (1958) 1-35; J. Schildenberger, *Der Gedächtnischarakter des alt-und neutestamentlichen Pascha, Opfer Christi u. Opfer den Kirche hrsg. v. B. Neunheuser* (Düsseldorf 1960) pp.75-99.

«Cuando vuestros hijos pregunten un día a sus padres lo que significan esas piedras, les daréis esta explicación (les haréis conocer lo siguiente): Es que Israel atravesó a pie enjuto el Jordán...»

(Jos 4,21).

De extendernos más en estas notas, deberíamos reflexionar sobre la relación de sinónimos que parece existir entre memorial y signo—'ot—(אות), que ha salido en varias ocasiones (Jos 4,6; Ex 13,9), así como entre memorial y lo que la *Biblia de Jerusalén* traduce «explicación», pero que en hebreo es anuncio, declaración, proclamación... ngd y yd' (נגד ידע)

Son verbos que significan mitad proclamación, mitad catequesis. Véase Ex 13,8 y Jos 4,9. Veríamos claramente que el memorial es signo, o viceversa, y que también es proclamación, predicación, catequesis...

Debemos mencionar un último ejemplo de memorial. La ley de hospitalidad y otros aspectos de la legislación de Israel se convierte también para el pueblo de Dios en memorial:

«No atentarás al derecho del extranjero ni aceptarás como fianza el vestido de la viuda. Acuérdate de que estuviste bajo servidumbre en Egipto y que Yahvé, tu Dios, te ha liberado. Así te mando pongas en práctica este precepto»

(Dt 24,17-18).

«Cuando vendimies tu viña, no vayas después a rebuscar. Eso quedará para el extranjero, el huérfano y la viuda. Y así te acordarás de que estuviste bajo servidumbre en Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te ha liberado. Por eso te mando pongas en práctica este precepto»

(Dt 24,21-22).

Sucede aquí algo análogo a lo que hemos constatado hablando de las fiestas, que en un principio tienen un carácter naturalista, teísta y, posteriormente, son interpretadas históricamente, historizadas por Israel al ser vividas como memorial de los acontecimientos providenciales de su pasado. Ahora son las normas fundamentales de la hospitalidad oriental las que son también insufladas de un nuevo sentido y espíritu para que sirvan de soporte al constante «recuerdo» del pasado en que debe vivir el pueblo protagonista de la historia santa. Toda su vida se convierte en memorial. Porque toda su vida debe ser bendición. Mencionemos para confirmar esta afirmación un texto muy explícito del primer libro de los Macabeos, en relación con Judas Macabeo. De él se dice que

«su memoria servirá de bendición eternamente» (*kai eos tou aionos to mnemosunon autou eis eulogían,* καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ εἰς εὐλογίαν).

(1 Mac 3,7; cf. también Ecle 9,11).

El memorial es origen de bendición—descendente—(1 Mac 3,7; cf. también Ecle 9,11); es el fundamento de la alabanza que el hombre entona ante Dios [4].

A modo de epílogo completemos nuestra encuesta sobre el «zakar» veterotestamentario. Al comienzo del capítulo aludimos a un último apartado o significado. El hombre se acuerda de sus acciones propias y pecaminosas, ofensivas para Dios. Los textos principales son Ex 20,43 y 36,31.

CAPITULO 11

LA HISTORIA EN EL CULTO Y LA CONFESIÓN DE FE

En el capítulo anterior hemos hecho una encuesta filológica sobre el significado de «zakar» (recordar). Esta encuesta nos ha abierto camino inmediatamente a una primera visión panorámica del significado religioso del memorial. Pero hemos hecho algunas afirmaciones importantes que deben y pueden ser elaboradas con más precisión. En las páginas anteriores hemos preferido ceñirnos a un análisis más positivo del tema y de los textos. Ahora podemos reflexionar más libremente sobre su envergadura especulativa, o si se quiere, teológica.

Ante todo, reanudaremos la cuestión de la relación existente entre memorial y actualización.

Podemos partir del mismo análisis filológico. El verbo «recordar», en las viejas lenguas orientales, al menos semitas, posee unas tonalidades distintas de las que tiene en las lenguas occidentales modernas. Nosotros hoy día le damos un significado subjetivo. «Recordar» es una actividad puramente mental, a la que no corresponde nada real fuera de esa misma actividad recordatoria. Para el oriental, en cambio, el recordar es algo muy objetivo, que tiene una eficacia extrasubjetiva, o que es originado por una realidad exterior al sujeto, pero actual en cierto modo. Recordar es sentir la eficacia de un hecho, revivirlo.

Unido al problema del sentido del recordar va el del sentido del pasado y del presente para el israelita. Lo uno no se entiende sin lo otro.

El presente no es un punto último más en una línea recta —la del acontecimiento realizado por etapas—, sino el punto

4 W. SCHOTTROFF, o.c., pp.122-126.127-129.292-299.316; H. ZIRKER, *Die Kultische Vergegewärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1966) 105-118; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* (Munich 1961-2) I 241; II 112-125; M. NOTH, *Gesammelte studien zum Altem Testament* (Munich 1957) p.275.

de convergencia en el que se piensa y se vive concentrada, resumida, la totalidad de ese acontecimiento. Esta actitud ante lo histórico no es ahistórica. No niega la historia, como puede parecer en una primera impresión a quien esté convencido de que historia quiere decir evolución, sucesión, etapas... El hebreo piensa en categorías históricas, pero de una historicidad «integral». El pasado, el presente y el futuro existen como etapas sucesivas y diversas. Pero convergen y se concentran en ciertos instantes, privilegiados, actualizadores [1].

Dice R. Aron: «En la concepción que les es familiar a los greco-latinos, el pasado, el presente y el porvenir no se confunden. Cada uno de los tres dominios está separado de los otros por límites precisos. El camino del uno al otro es de dirección única. Para el judío todo es muy distinto. Celebrar un hecho pasado es vivirlo, revivirlo, mejor resucitarlo» [2].

El hebreo no tiene concepto abstracto del tiempo o concepto del tiempo abstracto. Pero sí tiene una idea de lo que podíamos llamar tiempo concentrado, que él llama «'olam», עלם. Es un tiempo ilimitado que desborda la historia, pero se actualiza, se hace presente y se concentra en cada uno de los sucesos.

La estructura misma del verbo hebreo no permite distinguir la fase temporal en que se sitúa una acción. Sólo alude al aspecto de cómo se realiza la acción [3].

El Antiguo Testamento no ve tanto los acontecimientos en su sucesión cronológica como puntos de una línea continua, ni mide las distancias que separan el pasado, el presente y el futuro. Los ve juntos. Así, por ejemplo, la elección de Israel, la salida de Egipto..., no son hechos del pasado, sino del presente. Cada generación participa directamente en tales sucesos. Cada generación es la generación mosaica, como lo muestra claramente el Deuteronomio, con su reiteración del adverbio «hoy» y del pronombre «nosotros». Tomemos algunos ejemplos:

> «Yahvé ha concluido con nosotros una alianza en Horeb. No ha sido con nuestros padres con quienes Yahvé ha concluido esta alianza, sino nosotros, nosotros los que estamos con vida aquí, hoy»
> (Dt 5,2-3).

> «Guarda silencio y escucha, Israel. Hoy has llegado a ser un pueblo para Yahvé, tu Dios»
> (Dt 27,9).

1 P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960) p.150.
2 R. Aron, *Les annés obscures de Jésus* (París 1960) pp.92 y 104. Traducción al castellano: *Los años oscuros de Jesús* (Taurus, Madrid 1965).
3 J. Pedersen, *Israel* I-II pp.512-513; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1923) pp.290-291.

«Yo os he hecho caminar durante cuarenta años por el desierto... Habéis llegado a este lugar. Sihón, rey de Heshbon, y Og, rey de Basán, nos han salido al encuentro para combatirnos. Pero les hemos vencido. Hemos conquistado su tierra y se la hemos dado en herencia a Rubén, a Gad y a la mitad de la tribu de Manasés. Guardad las palabras de esta alianza... Heos aquí, hoy, de pie ante Yahvé, vuestro Dios, vosotros, jefes de tribus, ancianos, escribas, hombres de Israel, con vuestros hijos y vuestras mujeres. Vosotros vais a entrar en la alianza de Yahvé, tu Dios; alianza que ha concluido hoy contigo para hacer hoy de ti un pueblo y ser él tu Dios...»

(Dt 29,4-12).

Otros ejemplos: Dt 9,1; 15,15; 26,17; 30,15; 30,19.

Dice L. Köhler: «La mentalidad hebrea fija su atención en realidades que son acontecimientos de la historia. Pero la noción de historia no juega un papel importante. Toda historia supone un pasado; y un pasado que, como tal, ha perdido su eficacia. Desde este punto de vista, la mentalidad hebrea no tiene sentido del pasado». Y aduce como ejemplo el del rito pascual (Ex 13,9.16)[4]. Por lo tanto, podemos concluir con más exactitud, el hombre hebreo tiene sentido de la historia, pero no del pasado; o también, tiene un sentido muy peculiar del pasado.

Como una variante de este modo de pensar podemos considerar la proyección del presente en el pasado. A través de tal proyección se elaboran, por ejemplo, las leyes del código sacerdotal. De la época del exilio, son atribuidas, sin embargo, a Moisés. Otro ejemplo: los profetas, que consideran lo porvenir como presente...

El hebreo no tiene una concepción demasiado lineal del tiempo. Si pensara así, le resultaría imposible aceptar, como acepta de hecho, una comunicación entre el pasado, el presente y el futuro, una actualización del pasado, una anticipación del futuro. Gracias a esta mentalidad es posible explicar más adecuadamente el lugar que ocupa Cristo en la historia de la salvación. Una interpretación del Antiguo Testamento, del «recordar», del pasado, etc,. veterotestamentarios, prepara el terreno a la interpretación del lugar de Cristo en la historia. Si Cristo quedara en el medio de una línea recta—la historia—o en uno de sus segmentos más o menos adelantados o atrasados, no se podría hacer ver lo que El ha sido y ha significado, dentro del acaecer humano, antes de su venida. Al contrario, parecería se quiere indicar que no ha significado ni ha estado presente en él. Igual problema para la escatología. Las ultimidades del hombre serían plenamente las postrimerías, es decir,

4 L. WÖHLER, *Der hebräische Mensch* (Tubinga 1953) p.125.

lo que sólo existe al final de la línea o fuera de ella; lo que hay tras su terminación, en un puro más allá.

Pero no son así las categorías hebreas ni las bíblicas. Tampoco el mensaje religioso en ellas contenido apunta por tal dirección. El mismo Nuevo Testamento pone ciertos sucesos del pasado israelita en relación inmediata con Cristo. Así en Heb 3,7-4,10, la palabra capital es «semeron», σήμερον, hoy, un hoy inmediato y permanente; un hoy análogo al del Deuteronomio [5]. Asimismo, los valores definitivos de la escatología son ya actuales para el Nuevo Testamento y están presentes de algún modo en nuestro tiempo.

La representación lineal de la historia de la salvación tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Evita el caer en un escatologismo radical, del estilo del de A. Schweitzer o R. Bultmann, negadores de todo «por-venir» en la vida del creyente. Pero empobrece la riqueza y la complejidad del misterio del tiempo, para el cual el hebreo, como estamos viendo, tiene una fina y especial percepción. Se corre el riesgo de confundir el tiempo con el espacio.

El tiempo bíblico, en el fondo, es un presente precario y amenazado; pero un presente. Es un nudo de relaciones en triángulo: el pasado, el presente y el futuro [6]. También se puede decir que es un movimiento en espiral que avanza hacia arriba, girando sobre sí mismo, pero envolviéndolo a la vez todo, con círculos cada vez más amplios y universales.

¿Cómo es posible que un hecho pasado pueda ser actual para hombres de una época posterior? Conozcamos la opinión de algunos especialistas del Antiguo Testamento sobre esta debatida cuestión que ocupa y preocupa a tantos teólogos, fenomenólogos, liturgistas (en este capítulo nos ocupamos ante todo del Antiguo Testamento).

El acontecimiento, en cuanto pasado, dice C. Larcher, no puede ser actual para nosotros. Pero todo acontecimiento tiene otra dimensión por la que se escapa de alguna manera al tiempo y a la historia. El acontecimiento, tal como lo interpreta el

5 C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* II (París 1953) pp.72-73.

6 J. MOUROUX, *Structure spirituelle du présent chrétien:* Rech. sc. rel. 1 (1956) 5-24; ID., *Le Mystère du temps.* Approche théologique (París 1962); C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París 1962) pp.383-390; G. PIDOUX, *A propos de la notion biblique du temps:* Rev. de Théol. et Phil. II (1952) 120-125; R. M. ACHARD, *La signification du temps dans l'Ancien Testament:* ib. II (1954) 137-140; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (Zurit 1948 2); ID., *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965); H. ZIRKER, *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964). Nótese cómo la filosofía actual tiene ideas similares sobre el hombre, mejor, sobre su «temporeidad» o historicidad—implicación recíproca del pasado, presente y futuro, articulada en la unidad del «instante» o del «siempre»—(temporalidad sería la mera sucesión o aposición lineal). Ver X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (Madrid 1963) p.440, y P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* (Madrid 1958) pp.293-4.

Antiguo Testamento, es un testimonio de una revelación divina, dispensada en la historia. Y Dios no está ligado a la historia o al tiempo. La mediación de la historia no debe hacernos ignorar que es el mismo Dios el que sigue presente en todas las fases de esa historia.

Para hacer sensible y «actualizar» esta omnipresencia de Dios en la historia, el hombre tiene el recurso del culto, un recurso que, por otro lado, le es brindado y posibilitado por el mismo Dios. El culto «actúa», hace presente, con una intensidad nueva, «puntual», intervenciones divinas acaecidas en los tiempos pasados, en los momentos de la historia pretérita. Ahora bien, la palabra juega un papel decisivo en el culto y en el culto como actualizador. Si la gesta de Dios deviene actual en el culto, es en tanto en cuanto es rememorada, referida, anunciada, proclamada, predicada. En definitiva, el fiel entra en contacto con la historia de la salvación y con su autor por medio de este anuncio de la palabra. Y gracias a él, la gesta cobra vida de nuevo, haciéndose así actual [7].

La palabra y la historia, dice Kraus, son los dos elementos del culto veterotestamentario [8]. La palabra, íntimamente ligada a la historia, es *verbum visibile* que empuja a la representación (se refiere al rito o signo que sensibiliza y «densifica» lo que la palabra proclama, y que irá alcanzando progresiva importancia con el paso del tiempo). Así queda absorbida, eliminada y superada la estructura mítica de los viejos cultos orientales [9]. Sin embargo, en la forma israelita de actualizar cúlticamente la historia salvífica no predomina nunca el drama sagrado, sino la palabra, la palabra que cuenta y explica los posibles gestos cultuales (Ex 12,16-22) [10]. La recitación y enumeración cúltico-poética de los *bruta facta*, a saber, la creación, la historia salvífica, es probablemente la forma más antigua de actualización cúltica [11].

Al poner el acento en esta actualización por la palabra memorizadora, la historia de la salvación toma una estructura bipolar o pluripolar. La historia no se desvanece en un único acontecimiento puntual, sino que siempre se prolonga y dilata en un desarrollo extensivo. Todo el Antiguo Testamento está poblado de esta especie de vértices de convergencia entre el

7 C. LARCHER, o.c., p.395.
8 H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* (Munich 1954) pp.313-316.
9 C. WESTERMANN, *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen*, en *Forschungengen am alten Testament* (Munich 1964) pp.306-335; cf. p.317.
10 M. NOTH, *Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung*: Ev. Theol. 12 (1952) 10-17. El mismo trabajo en *Probleme Altestamentlicher Hermeneutik* (Munich 1960); F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 19.
11 H. J. KRAUS, *Psalmen* I: Neukirchen (1961) LXXI.

anuncio y el cumplimiento, entre el voto de alabanza (bendición votiva) y el cumplimiento del voto (bendición rememorativa—o memorial—reiterada una y otra vez)[12]. Así volvemos al comienzo del capítulo y al hilo conductor de los capítulos anteriores.

La actualización por el memorial va esencialmente unida a la bendición de alabanza. La alabanza se verifica contando, narrando, rememorando. Es una alabanza memorizada o rememorativa—recordatoria—. Este memorial doxológico, encomiástico ante Dios, de las grandes gestas suyas es la forma fundamental de la actualización de dichas gestas, es decir, de la historia salvífica, y viceversa. La actualización es una evocación «laudatoria» de Dios y de sus intervenciones pretéritas; en definitiva, de su majestad y de su bondad.

Entre el pasado y el presente, la narración rememorativa hace de puente, de soldadura. Los salmos hímnicos e históricos son una pieza clave de ese puente tendido entre dos momentos diversos del tiempo. En ellos se ve, lo hemos visto, la proliferación de verbos *sinónimos* de *narrar, anunciar, contar...* y la relación de tales verbos con los sinónimos de alabar. Son un producto y un instrumento de esta función cúltica. Configuran y son configurados por el «kairós» del culto[13].

La plegaria eucarística es la anámnesis universal. Veremos más adelante cómo en el Nuevo Testamento llega a su culminación esta ley. La Eucaristía será la gran anámnesis de Jesús[14].

Ahora bien, si nos preguntamos qué objetivo se busca predominantemente en el memorial, la actualización o la alabanza, podemos ampliar lo que ya apuntamos en el capítulo anterior. El objetivo buscado es la alabanza; la alabanza de Dios que actúa en la historia. Precisamente, según Westermann, éste es el origen de la historia, entendida como historiografía, en Israel[15]. De la necesidad de narrar la acción de Dios surge la historia oral y escrita del pueblo de Dios, uno de cuyos documentos principales es el Salterio, en su sección de salmos históricos (v.gr. Sal 78.105.106). El sentido último de estos salmos no es recordar los hechos en ellos contados, sino alabar a Yahvé presente en la comunidad. Es el elogio de Yahvé, cuya imagen, y realidad, aparece reflejada en su actuación con los pueblos, con Israel[16].

12 H. J. KRAUS, o.c., p.125.
13 C. WESTERMANN, o.c., pp.313-316.
14 J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo Br... 1955) pp.157-158.
15 C. WESTERMANN, o.c., p.323.
16 C. WESTERMANN, o.c., pp.324-5.

Cuando interviene y libera al que sufre, surge la *todáh* (תודה), es decir, la alabanza (es un sinónimo de *beraká)*. Frecuentemente se eleva en medio de la asamblea. Resuena en el seno de la comunidad cúltica, reunida para el culto. Lo más importante en la narración y en el testimonio de la *todáh* (o *beraká)* no es el hecho escuetamente referido, sino la proclamación del nombre de Yahvé (cf. Sal 22,23; 22,31)[17].

El memorial equivale, se subordina a la alabanza. Puede verse Ex 12,11.14.27.42. La expresión o proposición «lyhwh» (ליהוה) es traducida siempre «en honor de Yahvé».

Pero, claro está, no es posible, en el momento en que vive el pueblo de Dios, quedarse quietamente y siempre en la difícil cumbre de la alabanza con absoluto desinterés. Hay en la alabanza una doble mirada, una retrospectiva y otra prospectiva. Se piensa en el pasado, pero también en el futuro, en las futuras generaciones. Se canta y se rememora, para que la futura descendencia confíe también en Yahvé y Yahvé entonces renueve sus «maravillas». Si la alabanza enmudeciera, sobrevendría el olvido de las maravillosas acciones divinas y, consiguientemente, el colapso de la historia santa[18].

Habría que completar estas reflexiones sobre el memorial con la referencia a uno de sus aspectos esenciales, poco explicitado, sin embargo, en lo dicho hasta aquí. Esta referencia, además, es imprescindible para disipar toda sombra de magia en torno al culto-memorial.

El memorial, como acción actualizadora, no es un rito «automático». Para cumplir su cometido precisa de la respuesta fiducial a las exigencias de la alianza. El Deuteronomio ya indica que no basta con un mecánico *opus operatum* del culto para mantener la conexión con el pasado de Israel y así actualizarlo. La función del culto es «estimular» la memoria. Ahora bien, esta «anámnesis» no es un acto meramente psicológico, como tampoco lo es meramente doxológico. Debe ser un acto que repercuta en toda la persona; por lo tanto, en su vida concreta, también en su conducta. La «memoria» se apoya en un mirar psicológico al pasado para alabar, pero también para convertir el corazón en un corazón obediente a Dios. Así el culto deviene el culto espiritual de los corazones contritos (Sal 51,59)[19].

Podemos ahora, dando un nuevo paso hacia adelante, pre-

17 H. J. Kraus, o.c., pp.LXXVII-LXXVIII.
18 P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960) p.144.
19 N. B. Porteous, *Actualization and the Prophetic criticism of the cult,* en *Tradition und Situation.* Studien zur altestamentlichen Prophetie. Artur Weiser zum 70 Geburtstag (Gotinga 1963) pp.93-105.

guntarnos: ¿qué es lo «recordado», lo actualizado en el memorial, en la bendición...? ¿Cuál es, más en concreto, su objeto? La respuesta a esta cuestión nos ayudará a aclarar las ideas todavía un tanto vagas expuestas sobre el memorial y su relación con la bendición.

Si analizamos los Salmos, por ejemplo, observaremos que se refleja en ellos una imagen nítida de la historia santa. Las tradiciones fundamentales de Israel aparecen mencionadas en ellos, unas veces brevemente, otras con más detención y detalle [20].

Estas tradiciones fundamentales, según se desprende de los textos rememorativos o «anamnéticos», son:

la tradición de los patriarcas,
la salida de Egipto,
la revelación en el Sinaí,
la marcha por el desierto,
la entrada en Canaán, tierra prometida.

Los dos núcleos principales de esta tradición, a saber, la salida de una tierra de esclavitud para entrar en la tierra prometida y la revelación del Sinaí, se encuentran en los salmos 50 78 81 105 106 136.

A estas tradiciones medulares y principales se añaden, a veces, otras que están íntimamente conectadas con ellas. Así el paso del Jordán, antes de la entrada en la tierra de promisión (Sal 66 144).

También el tiempo de David pertenece a los sucesos históricos recordados por el Salterio. Se recuerda que David trae a Jerusalén la tienda del tabernáculo, santuario central de la federación de las doce tribus, declarando a Sión lugar central del culto (Sal 132). De ahí arranca la dinastía davídica, como dinastía fundadora del culto. La profecía de Natán es evocada como fundamentación histórica de esta realeza (Sal 89 132).

La caída de Jerusalén y el exilio se reflejan ya mucho menos en los Salmos. Son excepciones algunos salmos de súplica o lamentación colectivas (Sal 60 44 74 79 137 87).

La vuelta del exilio es recogida en alguno (Sal 85 126).

La alianza con los patriarcas, concretamente con Abrahán, es evocada ampliamente por el salmo 105.

Pero más y antes que la tradición de los patriarcas es recordada, según acabamos de decir más arriba:

20 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) pp.50.54.62; H. Zirker, *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonn 1964) pp.21-29.

la salida de Egipto (Sal 78 135 136);
el paso por el desierto (Sal 78 105 106 136);
la entrada en la tierra prometida (Sal 44 47 78 80 105);
la revelación en el Sinaí (Sal 50 81 68)[21].

Esta última etapa de la historia de Israel aparece con menos relieve o menos frecuencia que las otras. Luego veremos la causa.

Mirando más de cerca el contenido del memorial recogido en diversos documentos, percibimos una constante digna de ser tenida en cuenta. No son narrados los hechos del pasado en forma de hechos sueltos, más o menos deslabazados entre sí; antes, al contrario, el memorial presenta los acontecimientos de la historia de la salvación en haz, engavillados. Resaltan como las líneas maestras de una unidad, de una única historia, con un único sentido y significado. Ofrecen una visión de conjunto, unitaria. Los hechos aislados reciben la soldadura de un significado común gracias a que son anunciados como partes de una totalidad.

En definitiva, esta unidad es posible gracias a que es una la persona conductora de la historia salvadora, de la cual procede el plan o proyecto: Yahvé (Am 5,1-2; Dan 7).

Pero esta razón genética es teológica. Hay otra razón formal, de composición literaria, que explica este carácter de unidad y conexión de los hechos evocados por el memorial. Parece que existe en la liturgia veterotestamentaria de Israel un determinado género litúrgico, cuyo objeto precisamente consiste en hacer una síntesis de la historia de la salvación, construyendo en haz sus diversos hechos. Este género ha sido denominado «el pequeño credo histórico» (G. von Rad). Se trata de una fórmula que recita el israelita en un determinado momento del culto. De ella y de su contexto cúltico nos quedan algunas huellas muy antiguas, transmitidas y conservadas, sin embargo, en un documento muy posterior, a saber, el Deuteronomio. Copiamos el pasaje en cuestión:

«Cuando llegues al país que Yahvé, tu Dios, te da en herencia, cuando lo poseas y lo habites, tomarás las primicias de todos los productos de la tierra..., los colocarás en un cuévano y te dirigirás al lugar elegido por Yahvé para hacer habitar su nombre. Buscarás al sacerdote encargado y le dirás: Voy a declarar a Yahvé mi Dios que he llegado al país que él se había comprometido a darnos, juramentándose con nuestros padres. El sacerdote tomará de tu mano el cuévano y lo colocará ante el altar de Yahvé tu Dios. Entonces tú dirás estas palabras ante Yahvé, tu Dios:

Mi padre era un arameo errante,
que descendió, con unos pocos, hasta Egipto,

21 J. H. Kraus, o.c., pp.LVIII-LX.

antes de llegar a ser una nación fuerte y grande.
Los egipcios nos maltrataron con vejaciones
y nos impusieron una dura servidumbre.
Nosotros invocamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres.
Yahvé oyó nuestra voz, vio nuestra miseria,
nuestra pena y nuestro estado de opresión,
y Yahvé nos hizo salir de Egipto
con mano fuerte y brazo extendido,
por un gran terror, por signos y prodigios.
El nos condujo hasta aquí
y nos ha dado esta país, que mana leche y miel.
Yo traigo aquí las primicias de la tierra,
que tú, Yahvé, nos diste.

Las depositarás ante Yahvé, tu Dios, y ante Yahvé, tu Dios, te postrarás y te regocijarás de todo lo bueno que Yahvé te ha donado, tú y tu casa con el levita y el extranjero que esté contigo»
(Dt 26,1-11).

En un contexto diverso y con ciertas modificaciones, volvemos a encontrar el mismo formulario o credo histórico. No se recita ya a la hora de la ofrenda de las primicias, sino en el diálogo «catequético-litúrgico» entre el padre y los hijos que inicia la liturgia familiar de las grandes fiestas judías:

«Cuando el día de mañana tu hijo te preguntare qué significado tienen estas leyes, normas y costumbres prescritas por Yahvé, nuestro Dios, tú dirás a tu hijo:

Nosotros fuimos esclavos del faraón en Egipto,
y Yahvé nos hizo salir de Egipto con mano fuerte.
Cumplió ante nuestros ojos signos
y prodigios enormes, terribles contra Egipto.
De allí nos hizo salir para guiarnos
al país que había prometido darnos,
juramentándose con nuestros padres.
Yahvé nos ha prescrito poner en práctica estas leyes.
para vivir en su temor, ser feliz
y vivir como nos ha concedido vivir hasta ahora»
(Dt 6,20-24).

Un tercer ejemplo, más desarrollado, pero construido según idéntico esquema, es Jos 24,2b-13.

Este formulario litúrgico, que es, como ya a simple vista salta, una síntesis muy concentrada de la historia santa, es decir, un símbolo o credo, se encuentra en otros muchos lugares veterotestamentarios, pero ya un tanto diluida, es decir, glosada y comentada. Tal es el caso de ciertos salmos que desarrollan poéticamente el denso núcleo del credo israelita; por ejemplo, los salmos 136 105 78... En algunos casos, como en el salmo 106, según ya indicamos antes, la glosa se amplía hasta alcanzar la creación. Ahí está la explicación del carácter

sintético unitario de la rememoración histórica encerrada en tales salmos.

En la *beraká* hicimos una observación análoga. Decíamos que muchos salmos son una bendición diluida en los meandros líricos de ciertas composiciones poéticas. Esto sólo quiere decir que la bendición y el credo judíos son dos géneros litúrgicos muy afines, porque ambos encierran un mismo contenido: la historia santa de Israel. Los «credos» nos ayudan incluso a comprender mejor la parte central de la *beraká,* pues en ellos es donde se ha elaborado más conscientemente el común contenido, la historia salvífica, que luego se toma para recitarlo dentro de la bendición, en forma no tanto de confesión de fe cuanto de canto de alabanza.

Efectivamente, en el cuerpo central de estos credos se observan dos cosas curiosas. Primeramente, no aluden para nada a un acontecimiento tan estelar como es el del Sinaí (revelación de la Ley, alianza). En segundo lugar, no extienden la historia santa a los hechos posteriores a la entrada en Canán (David, exilio, vuelta del exilio...). ¿Qué significado tienen estas mutilaciones?

Recuérdese que San Pablo, al hacer su discurso en Antioquía de Pisidia (Act 13,16), reproduce este esquema del credo histórico judío, a pesar de que a tales alturas había sucedido el exilio, la vuelta del exilio, y todas las guerras y peripecias que van del edicto de Ciro, en el año 538, hasta el nacimiento de Jesús. Diez siglos quedan silenciados.

Vayamos por partes. La alusión del acontecimiento sinaítico en los credos judíos es debida a razones litúrgicas y redaccionales. Según la exégesis actual, la síntesis de la historia santa, abarcando toda la historia de Israel, al menos en sus etapas centrales, que nos ofrece, por ejemplo, el Pentateuco o la redacción deuteronómica o del cronista, es fruto de una elaboración redaccional muy tardía. Antes de llegar a una redacción semejante, que funde y engloba tantos materiales, existen diversas tradiciones y textos, exclusivamente parciales, unos en torno a la conquista de la tierra de Canaán, otros en torno a la salida de Egipto, a la revelación del Sinaí, a los patriarcas.

Estas diversas tradiciones parciales, a su vez, están en conexión con las diversas fiestas litúrgicas de Israel que celebran los acontecimientos por ellas narrados. O bien son textos en ellas recitados, o bien son como guiones del ritual de la fiesta. Entre las fiestas principales judías se contaba la fiesta de las Semanas, llamada también de los primeros frutos (de la cose-

cha) (Núm 28,26; Ex 23,16; Ley 23,17) o de Pentecostés (2 Mc 12,31-32; Tob 2,1). Se trata, como ya vimos en páginas anteriores, de una fiesta religiosa cananea y agraria, de ofrenda de las primicias de las cosechas, «historizada» luego por Israel y transformada en fiesta propia, en la fiesta de la celebración y «conmemoración» de la conquista de la tierra, que es una de las acciones más maravillosas realizadas por Dios con su pueblo: la donación de una tierra fértil, la realización de la nostalgia de todo pueblo nómada, la posesión de un país propio, capaz de albergar y alimentar la descendencia incontable prometida por Dios. Es la fiesta de la repartición de la tierra a las distintas tribus (Jos 14,6-14; 18,2-10), en Gilgal, cerca de Jericó. Es la fiesta, en último término, de la misericordia de Yahvé, de su donación gratuita, de su intervención salvadora.

La tradición de la conquista de la tierra se une pronto a la tradición de la salida de Egipto, por su íntima relación. Ambas son una proclamación de la misericordia salvadora de Yahvé (del mismo modo, la fiesta de las Semanas acaba relacionándose estrechamente con la fe de la Pascua, recibiendo el nombre de Pentecostés, es decir, cincuenta días después de Pascua). Así llegamos al credo que hemos reproducido antes.

La historia y el acontecimiento del Sinaí, sin embargo, corresponden a otra tradición distinta, vinculada a su vez a otra fiesta también diferente, la fiesta dedicada a celebrar y «rememorar» la alianza, la entrega de la Ley. Parece ser que en un principio éste fue el sentido de la fiesta de los Tabernáculos o de las Tiendas, a saber, la poclamación y actualización de la voluntad de Dios sobre su pueblo como exigencia de fidelidad, exigencia cristalizada en la Ley. Así acaece en Siquem (Jos 24; cf. también Dt 31,10; Neh 8). (Hay una versión tardía, la sacerdotal, que atribuye este sentido a la fiesta de las Semanas o Pentecostés [Ex 19,1], pero es una interpretación posterior.) Al ser la fiesta de los Tabernáculos y la de las Semanas (Pentecostés) dos fiestas distintas, con dos objetivos rememorativos distintos, las tradiciones de los textos litúrgicos que las organizan, explican o son recitados en ellas son también distintos. Así, no aparece en ellas la totalidad de la historia salvífica de Israel.

Al yahvista parece haber correspondido la tarea literaria de hilvanar y soldar estas diversas tradiciones, especialmente la del Sinaí con la de la salida de la tierra esclavizadora—Egipto—y la conquista de la tierra prometida—Canaán—, en la intención última y teológica de significar la doble línea de ac-

ción de Dios con su pueblo: una línea de gracia y de misericordia—donación de una tierra—y una línea de exigencia y Ley—Sinaí—. Son las dos constantes de la revelación judeocristiana: Ley y Evangelio.

Así queda configurado definitivamente el armazón de la historio de salvación veterotestamentaria, es decir, su credo o símbolo—síntesis—de su fe, tal como aparece por ejemplo en Neh 9,6-14 o en los salmos 50 78 81 105 106 136 y en algunas de las composiciones berakáticas antes estudiadas [22].

Finalmente, ¿por qué este credo no se amplía y recoge la época ulterior de la historia de Israel: David, el exilio, la vuelta del exilio, etc.? (Los ejemplos de salmos antes citados como ejemplos de ampliación son precisamente ejemplos de salmos, es decir, no credos. Son, por lo tanto, glosas posteriores.)

Una primera y fácil respuesta es decir que la composición de estos formularios litúrgicos es anterior a todas estas épocas. Pero ¿por qué los redactores más modernos no van realizando tal ampliación conforme pasa el tiempo? ¿Por qué no van engrosando el viejo credo con los nuevos *mirabilia Dei?*

Según C. Larcher, la época recogida en el credo, que va, dicho sea sumariamente, de los patriarcas a David, presenta una historia del pueblo de Dios más positiva, más en el sentido de Dios, más hacia adelante, más como una pedagogía divina de hacer avanzar a su pueblo hacia las altas metas, de lejos y de antiguo fijadas [23]. Efectivamente, en este período se asiste al nacimiento y a la ascensión de un pueblo. La progresión parece que no se interrumpe. Alcanza su apogeo con la elección de David como rey y con su gobierno unificador, próspero. El es el gran monarca. Tras él comienza el descenso: la nueva desunión de los dos reinos, a la muerte de Salomón; luego el exilio, primer gran descalabro de la historia israelita; las sucesivas invasiones de las potencias extranjeras...

En la época de David se alcanza lo esencial de la religión de Israel. El período que va del Exodo al reinado davídico es realmente el de un alumbramiento, el de una infancia que llega a su madurez, la infancia de Israel. Como nos refiere Oseas:

> «Cuando Israel era niño, yo lo amaba.
> De Egipto llamé a mi hijo...
> Enseñaba a andar a Efraín,
> lo tomaba en mis brazos,
> lo guiaba con lazos dulces de amor»
>
> (Os 11,1-4).

22 G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch.* Gesalmmelte Studien zum Alten Testament (Munich 1961) p.9-81.

23 C. Larcher, o.c., pp.327-373. Kl. Baltzer, *Das Bundesformular:* Neunkirchen (1960) p.97.

El psicoanálisis nos dice que una infancia feliz es el mejor equipamiento para hacer frente a los golpes de la madurez. Así fue equipado Israel; para que un día pudiera arrostrar el misterioso destino que le aguardaba. Ciertamente, un día llega la madurez, el choque y la contradicción. Todo parece confuso y obscuro. Es el tiempo de Babilonia. No se ve ya tan claro el plan de Dios, recto y triunfante. Por eso se fija el credo que vimos, como más adecuado para reavivar la fe, con un contenido acotado a esta época luminosa y decisiva del primer gran comienzo.

Volvamos ahora al memorial del que habíamos partido. El memorial, por todo lo dicho, resulta que acaba cristalizando en una forma litúrgica propia: el llamado «pequeño credo histórico», es decir, en un símbolo de la fe, en una síntesis de lo que cree Israel. Como lo que cree Israel es una historia santa, de ahí que tal síntesis sea un credo o símbolo histórico, es decir, cuyo contenido es una historia.

Ciertamente, este credo no es rígido en su forma. Tiene también carácter de catequesis. En Dt 6,20-24 y Dt 26,1-11 lo hemos visto empleado según ambas modalidades. Es recitado a la hora de la ofrenda y en la explicación que el padre da a sus hijos el día de la fiesta (no se especifica cuál). Más aún, por todo lo que llevamos dicho podemos concluir: el memorial es una realidad latente o una característica propia en toda la vida religiosa de Israel, y por eso se le encuentra por todas partes, como si estuviera difuminado por todas las páginas de la Biblia, también, «last not least», en la bendición. Porque la bendición es también memorial. Pero, además de esta omnipresencia diluida, tiene una forma de presencia propia y característica, con su formulario literario-litúrgico igualmente propio: el credo.

Igualmente, este resumen del pasado del pueblo de Dios que llamamos credo está hecho con vistas a un objetivo propio y peculiar. No se trata en él de recordar por recordar ni de bendecir o alabar exclusivamente. Tampoco se trata únicamente de actualizar. Tiene un fin característico que es, por otro lado, el fin que hoy reconocemos y atribuimos a todo credo, a saber, confesar la fe en Dios. Con esta conclusión llegamos al último punto que queríamos alcanzar en este capítulo. El memorial es una confesión de fe.

Aseguran nuestra conclusión, primero, el contexto de Dt 26,6. Luego el significado semántico de algunos de los verbos hebreos ya mencionados. Especialmente el verbo «yhd», יהד y su substantivo *todah,* תודה, significan alabanza, pero tam-

bién confesión de fe[24]. Dígase lo mismo de su equivalente griego «exomologeiszai», ἐξομολογεῖσθαι[25], muy usado en los LXX en contextos, bien de confesión, bien de alabanza (y también de confesión de pecados). Ejemplos: Gén 39,2-12; Jos 7,20; Dan 4,33-37; Gén 15,2-10; Is 38,9-20; Jon 2,3-10; Tob 8,15-17; Ecl 5,1-12; Sal 22 23 40 51 116.

Una conclusión inmediata se desprende de lo anterior. Si el memorial es confesión de fe, igualmente lo es la bendición, puesto que ambas formas litúrgicas tienen el mismo contenido en definitiva. El doble significado de «ydh» es el mejor signo expresivo de esta afinidad. De aquí puede despejarse una perspectiva de la Eucaristía, nueva y olvidada: la Eucaristía como confesión de fe.

¿Qué quiere decir confesión de fe?

Los autores, cuando utilizan esta expresión, suelen hacerla equivalente de exaltación del Nombre (Yahvé). Hemos dedicado ya unas páginas al nombre de Yahvé. Ellas aclaran en cierto modo tal ecuación. Pero sólo en cierto modo.

La «confesión de fe» puede aparecer a una nueva luz si volvemos a reflexionar, aunque sea brevemente, sobre los materiales recopilados en este capítulo. Estamos acostumbrados, mal acostumbrados, a entender demasiado apologéticamente, demasiado intelectualísticamente la confesión de fe. La interpretamos como la adhesión intelectual a unas verdades. He aquí un aspecto de la confesión de fe, pero no aquel sobre el que la tradición carga su acento. La verdad en el credo judío es esa gavilla de hechos que forman la historia de la salvación. «Confesar la fe» es para el israelita contar, proclamar esa historia, anunciarla a los hombres delante de Dios. La confesión de fe, pues, es una proclamación, es un anuncio solemne, con vistas a que los hombres—sin excluir al mismo sujeto, protagonista activo de ella—crean en Yahvé, confíen en El, le conozcan y reconozcan a causa de la fidelidad y del poder de Yahvé manifestado en sus gestas maravillosas, realizadas siempre sin dejar nunca de acudir a la cita del hombre pobre, desolado, pero creyente. Requisito previo es el apartarse de los otros dioses...

Creer no es sólo hacer se adhiera la inteligencia a una verdad o a una historia. Es hacer se adhiera toda la persona. Es, pues, confiar, confiarse, entregarse. También ahí coinciden bendición y confesión de fe. Ambas son proclamación, lo mismo

24 J. H. KRAUS, o.c., p.LXXVIII.

25 A. HAMMAN, *La Prière* (París 1959) p.224; A. ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienste...* p.197; H. DODD, *The Apostolic Preaching und its Developments* (Londres 1944 2).

que ambas tienen el mismo contenido último. El objetivo cambia de matiz. Una vez es alabar, otra es expresar la confianza, la adhesión total, exclusiva. Pero ¿no es ésta una distinción más bien de razón? De ahí que, en gran parte de los pasajes, en torno a la *beraká*, analizados filológicamente más arriba, aparezcan como sinónimos bendecir, proclamar, confesar la fe.

CAPITULO 12

La alianza y la Ley

Hemos indicado hasta ahora, aquí y allá, que tanto la bendición como el memorial, como la confesión de fe son una proclamación. También hemos venido a decir que la proclamación tenía como objeto de su mensaje y de su anuncio la historia de las acciones maravillosas de Dios. Ahora nos toca completar tal afirmación en una línea cuyas primeras trazas hemos pergeñado en el capítulo anterior. La proclamación anuncia un acontecimiento, sí (la historia santa), pero anuncia también una ley, la Ley que es signo y soporte de la alianza.

La exégesis moderna, con una rara unanimidad, ha descubierto y desenterrado de debajo de múltiples materiales veterotestamentarios la liturgia de esta proclamación de la Ley y de la alianza. A diversos niveles, por distintos estratos de tradiciones, redacciones y libros, se transparenta un mismo rito [1].

1 Seguimos principalmente los trabajos de G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch; Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1961) pp.9-81. Tenemos también muy en cuenta las siguientes investigaciones: H. G. Reventlow, *Gebot und Predigt in Dekalog* (Güersloh 1962); Id., *Das Heiligkeitsgesetz* (Neukirchen 1961); W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der älteren Sinaitraditionen* (Tubinga 1961); K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960); S. Mowinkel, *Le Decalogue* (París 1927); R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (Bonn 1963); E. Nielsen, *Die Zehn Gebote, Eine traditionsgeschichtliche Skizze* (Copenhague 1965); A. Weiser, *Einleitung in des Alten Testament* (Gotinga 1957 4) p.83; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem:* Rev. Bibl. 69 (1962) 1 pp.5-32; 2 pp.161-185; 3 pp.350-369; J. Schreiner, *El desarrollo del «credo» israelita:* Concilium 20 (1966) 384-396; P. Drijvers, *Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux* (París 1957); R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I-II (París 1959); R. Cabié, *La pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Desclée, Tournai 1965) pp.15-21.

Hay que destacar el grupo de jóvenes exegetas formados en el Instituto Bíblico de Roma que, siguiendo las investigaciones anteriores, las han matizado y desarrollado. Son los siguientes:

N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung litterarischer Einleitungsfragen zu Dt. 5-11* (Roma 1963); D. J. McCarthy, *Treaty and Convenant* (Roma 1963); D. R. Hillers, *Treaty-Cruses and the old Testament Prophets* (Roma 1964); J. N. M. Wigngaards, *The Formulars of the Deuteronomic Creed Dt. 6.20-23; 26.5-9* (Leiden 1963); A. González Núñez, *El rito de la alianza:* Estudios Bíblicos (24-3-1965) 217-239; F. L. Moriarty, *Prophet and Convenant:* Biblica XLVI 4 (1965) 817-833.

Otros autores, que siguen una línea paralela, son:

R. Smend, *Die Bundesformel* (Zürich 1963); Ch. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz* (Berlín 1964); R. Kilian, *Lieterarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (Bonn 1963); M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*

Parece que su arranque histórico se localiza en Siquem, lugar sito en medio de los montes Ebal y Garizim. En el libro de Josué se nos han transmitido algunos de los elementos de esta liturgia de la Ley. Ante todo hay que fijarse en el capítulo 24. Aunque muy esquematizadas, hay señaladas cuatro partes en el rito:

1. Introducción parenética o admonición inicial.

«Ahora temed a Yahvé y servidle en la perfección, con toda sinceridad.
Alejad los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto. Servid a Yahvé.
Pero si no os place servir a Yahvé, elegid hoy lo que queráis servir»

(24,14-15).

2. Respuesta afirmativa del pueblo.

«El pueblo respondió: Lejos de nosotros el dejar a Yahvé para servir a otros dioses.
Yahvé nuestro Dios es el que nos ha hecho salir a nosotros y a nuestros padres de la casa de esclavitud; el que ante nuestros ojos ha operado estas grandes maravillas y nos ha protegido a lo largo del camino que hemos recorrido.
Ha echado ante nosotros las poblaciones como los amorritas que habitaban el país...
Queremos servir a Yahvé. El es nuestro Dios»

(24,16-18) (el v.24 repite lo mismo).

3. Anuncio o proclamación de la Ley.

«Josué concluyó ese día una alianza para el pueblo.
Le hizo un estatuto y un derecho en Sichem.
Josué transcribió estas palabras en el libro de la Ley de Dios.
Tomó luego una gran piedra y la erigió bajo la encina que hay en el santuario de Yahvé»

(24,25-26).

4. Se pacta la alianza.

«Josué dijo entonces al pueblo: Ved. Esta piedra será testigo contra nosotros, porque ella ha oído todas las palabras que Yahvé nos ha dirigido. Será testigo contra vosotros para impediros renegar de Dios»

(24,27).

Para completar las lagunas que quedan en la descripción, conviene recurrir a otros pasajes del libro de Josué, y en principio darse cuenta de la situación un tanto embarazosa en que se encuentra esta tradición dentro de la redacción de la que nace el libro de Josué, a saber, de la escuela deuteronómica.

des Pentateuch (Darmstadt 1960 2);L. Rost, *Das Kleine geschichtliche Credo,* en *Das Kleine Credo v. andere Studien z. A. T.* (Heildelberg (1965) pp.11-25.

Para la redacción deuteronómica no hay más que un santuario, el de Jerusalén. Por eso las tradiciones que se hacen eco de la antigua pluralidad de templos antedavídica son reelaboradas o desplazadas. Así se explica que nuestro pasaje venga al final del libro de Josué y tan escaso de detalles.

Ahora bien, estos detalles se encuentran desparramados por otros capítulos. En el c.8,32-35 se refiere más sumariamente la misma liturgia, pero aludiendo a un rito antes no mencionado: la bendición descendente y la maldición sobre el pueblo (que no cumpla) tras la lectura de la Ley. Se vuelve a localizar el acto entre los dos montes Ebal y Garizim, es decir, en Siquem.

«Josué escribió sobre las piedras una copia de la Ley que Moisés había escrito para los israelitas. Luego, frente a los sacerdotes levitas que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, todo Israel, con sus ancianos, escribas, jueces, se colocó a cada uno de los lados del arca. Una mitad se colocó cara al monte Garizim y la otra mitad cara al monte Ebal, siguiendo la orden de Moisés..., para dar la bendición al pueblo de Israel.

Luego Josué leyó todas las palabras de la Ley, la bendición y la maldición...»

(Jos 8,23-34).

Tras leer la Ley, quizá antes también, se bendice al que la cumpla y se maldice al que la viole.

En el libro del Deuteromio encontramos nuevas referencias, ciertamente algo desperdigadas, pero muy esclarecedoras del acto de Siquem (ahora en forma de futuro):

«Cuando Yahvé, tu Dios, te haya llevado al país en el que vas a entrar para ser su poseedor, pondrás la bendición sobre el monte Garizim y la maldición sobre el monte Ebal»

(Dt 11,29).

En el c.27 vuelve a insistir:

«Cuando hayáis pasado el Jordán, éstas serán las tribus que se colocarán sobre el monte Garizim para bendecir al pueblo: Simeón y Leví, Judá e Isaacar, José y Benjamín.

Y las tribus que se colocarán en el monte Ebal para la maldición serán... Rubén, Gad y Asher, Zabulón, Dan y Neftalí».

A continuación trae una lista de maldiciones y bendiciones. Antes ha indicado que se ofrecerán sacrificios y se escribirá la Ley sobre piedras (Dt 27,4-8).

Pero lo más sorprendente es descubrir el lugar que ocupan estos dos pasajes del Deuteronomio, recién citados, dentro del conjunto del mismo Deuteronomio. Efectivamente, el primero precede justamente al *Código deuteronómico* que forma como

el cuerpo central del libro; y el segundo le sigue, de modo que ambos encuadran y enmarcan este Código. El *Código* se extiende precisamente del c.12 al 27 (exclusive).

Parece claro que el redactor pone estas partes (Dt 11,29... y 27) en función del *Código deuteronómico* para reproducir la estructura del rito en el que las bendiciones-maldiciones iban unidas a la recitación de la Ley. La conexión de este rito bendicional-maldicional con el Código de la Ley es un reflejo de su conexión mutua en la liturgia de la Ley y de la alianza, según sabemos por la tradición de Siquem.

Según estos datos, G. von Rad ha interpretado todo el libro del Deuteronomio y su constitución como un calco y una reproducción de la liturgia de la Ley. Volvemos a encontrar las cuatro partes con algunas variantes nada más.

1. Introducción histórica y parenética (c.1-11).
2. Recitación de la Ley (c.12-26,15) *(Código deuteronómico)*.
3. Conclusión del pacto (aceptación del compromiso) (c.26,16-19).
4. Bendición y maldición (c.27).

Finalmente, si a la luz de estos datos analizamos la tradición sinaítica, tal como nos las transmite el Exodo (del c.19 al 24), descubrimos un tercer ejemplo de la estructura litúrgica de Siquem.

En esta tradición sinaítica se recoge sobre todo el *Código de la alianza* (de modo análogo a lo que sucede en el Deuteronomio, donde se recoge el *Código* llamado *deuteronómico)*. Pero se lo inserta en una redacción que es como el esquema de una liturgia de la Ley y de la alianza. El *Código* ocupa aquí también el lugar correspondiente a la proclamación de la Ley, a Ley proclamada.

Las cuatro partes de esta liturgia corresponderían a las siguientes partes del Exodo (cuando no digamos nada en contra, se trata de la redacción yahvista):

1. Parte introductoria histórico-parenética (purificación de la comunidad) (Ex 19,10-15) (Eloísta 19,4-7).
   Parenesis (19,3b-8).
   Teofanía, procesión del pueblo al encuentro de Dios (19,17-19).
2. Manifestación y proclamación de su voluntad (Exodo 20-23) (decálogo y código de la alianza).
3. Promesa de bendición (23,2-23) (Eloísta).
4. Se pacta la alianza. Sacrificio (c.24).

«Moisés escribió todas las leyes de Yahvé, y al día siguiente, al comenzar el día, construyó un altar en la falda de la montaña y doce piedras para las doce tribus de Israel. Luego encomendó a jóvenes israelitas ofrecer holocaustos e inmolar en honor de Yahvé toros jóvenes en sacrificios de comunión.

Moisés recogió la mitad de la sangre y la puso en lebrillos. La otra mitad la arrojó sobre el altar.

Tomó el libro de la alianza, lo leyó al pueblo, que declaró: Todo lo que Yahvé ha dicho lo pondremos en práctica y obedeceremos.

Moisés, tomando la sangre, la arrojó sobre el pueblo y dijo: Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha concluido con nosotros mediante todas estas cláusulas»

(Ex 24,4-8).

(En el v.10 se menciona el banquete celebrado después.)

Obsérvese la analogía de este pasaje con Dt 27,2-4; Jos 8,30-32; 24,25-26, especialmente por el tema de las piedras y el sacrificio. La analogía está algo obscurecida y escamoteada a causa de la tradición ulterior de la unicidad del templo jerosolimitano.

Podemos, por lo tanto, resumiendo, decir que en el Exodo, en el Deuteronomio, los dos redactores han incorporado un código, distinto en cada caso, a un ritual siquemita de la alianza. Y en Josué es en donde se transmite el hecho mismo de la alianza de Siquem, es decir, el rito en su realización originaria, histórica, de acción cultual, en cuanto tal. El hecho nos llega a nosotros elaborado por un redactor en forma litúrgica, según un esquema de rito litúrgico (liturgizado). Se proyecta sobre ellos retrospectivamente esta liturgia posterior (la de Siquem), que en el fondo pretendía actualizarlo rememorizándolo. Por eso Rad denomina estos pasajes del Exodo y del Deuteronomio «Kultlegende», lo cual no significa en absoluto que sean leyendas, es decir, narraciones no históricas, sino que son como el guión, el esquema de un culto, el culto berítico.

Un eco de este ritual lo podemos hallar, menos acusado desde luego, en Lev 19 [2]. En este capítulo podemos, efectivamente, percibir el esquema de un viejo decálogo (v2.3.4.11) en el corazón de la llamada «ley de santidad» (Lev c.17-26). Lo interesante aquí es que el decálogo está cambiado en una formulación positiva (v15b.17b.18b).

También parece que el *Sitz im Leben* de este texto es una fiesta de la alianza (Lev 7,16; 19,23) [3].

En Dt 31 se habla de la fiesta de los Tabernáculos como

2 H. G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*... p.44.
3 Ibid.

de la fiesta dedicada a proclamar la Ley (al menos cada siete años), tal como se celebraba en Siquem [4].

La profecía de Natán (2 Sam 7) sería el texto recitado en la fiesta de los Tabernáculos durante el tiempo de David. Por ahí vemos que la alianza con el pueblo se concreta en la alianza con David y su descendencia. Esta profecía, por otro lado, al prometer una realeza permanente, que no acaba de verificarse en Salomón, queda abierta al futuro. Y así surge la esperanza mesiánica del Salvador, que provendrá de la casa de David.

El arca, que, después de sus traslados y su itinerancia, ha venido a ser el corazón, el santuario del templo de Jerusalén, es el elemento de continuidad entre estas diversas épocas de la alianza. Según al menos toda una tradición, el arca es entendida en su significado principal como el receptáculo de las tablas de la Ley. Y alianza es la denominación que la tradición deuteronómica da al decálogo grabado en las tablas.

La tradición sacerdotal entiende también el pacto o alianza con David como renovación del pacto entre Dios y su pueblo.

La reforma del rey Josías es un supremo esfuerzo por hacer ver esta relación y reafirmar, actualizar, la alianza contra todas las tentaciones idolátricas del pueblo. El mismo Josías aparece como mediador de la alianza (Jer 30,21-22).

A la vuelta del exilio hay una gran esperanza de que la alianza llegará pronto a su plenitud, al realizarse plenamente el reinado de Dios sobre las naciones (a esta época corresponden los salmos reales. Revelan un sentimiento de expectación ante la inminencia de la venida).

Pero el tiempo pasa y no llega lo esperado para tan pronto. En el *Tritoisaías* (59,9) ya empieza a sonar la queja por la dilación. Entonces hay como un desfallecimiento. Luego la espera de lo inminente pasa a segundo término. Y queda en primero la fidelidad a la Ley.

En Neh 8-9 hallamos descrita con todo detalle una liturgia de la Ley. Esdras lee y proclama la Ley, y el pueblo la acepta (c.10). Pero el centro de gravitación está más en la Ley que en la alianza. Aparece el peligro del estancamiento del dinamismo provocado por la alianza, vivida como realidad abierta al futuro. Hay peligro de legalismo. El judaísmo nacido en este tiempo y que llega hasta el tiempo de Cristo, se debatirá entre esta doble tendencia, creadora a su vez de dos grupos: el fariseísmo y el pequeño resto de los que esperan.

4 H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (Munich 1954) p.40; A. ALT, *Zelte und Hütten. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* III (Munich 1959) pp.233-242.

Este pequeño resto ha sido fiel a la gran tradición de los últimos grandes profetas, que siempre habían visto la alianza como la gran realización escatológica (Jer 31,33; Is 61,2).

Vemos, por lo tanto, que la fiesta de los Tabernáculos celebra la Ley y la alianza, proclamando, renovando el compromiso del pueblo con ella y con Dios, que igualmente vuelve a actualizar su propio compromiso (ya hemos indicado antes que el Deuteronomio llama alianza al decálogo, es decir, a la Ley). Vemos también, con más precisión que en el capítulo anterior, los textos concretos de esta fiesta pentecostal, su esquema y ceremonial, completando lo allí estudiado.

Parece que el rito y la fiesta de la Ley son muy antiguos en la historia de Israel, y que ya antes que en Siquem se celebró en el desierto. Sin embargo, ciertas referencias que nos llegan de este período primero están revestidas de algunos anacronismos. Por ejemplo, Lev 23,43 habla de la fiesta de las cabañas (se supone que las tiendas están hechas de ramas y follaje verde, lo cual es impropio del desierto). Es un espejismo de retrospección. Por lo demás, no queremos entrar aquí en la discutida cuestión de la relación de esta fiesta con la de fin de año, así como con la de la entronización de Dios [5].

Volviendo a los pasajes fundamentales recién mencionados, hagamos algunas nuevas observaciones de interés para el hilo de nuestro discurso.

En ellos se dice muy explícitamente que este rito proclamatorio de la alianza incluye elementos tales como el banquete sacrificial (Neh 8,-10-12) y la recitación de una larga *beraká* (Neh 9,5-37). Con no menor explicitud se indica la fiesta de los Tabernáculos como la fecha en que tiene lugar todo este conjunto de ritos (Neh 8,1-2). Pueden aducirse como nuevos ejemplos los salmos 50 y 81. Son ecos comprobatorios, si bien parece que estos salmos se han desglosado ya del culto.

Especialmente debemos destacar en esta liturgia la existencia de un mediador de la alianza.

En la tradición del Sinaí es Moisés quien media entre Dios y su pueblo. En la de Siquem, es Josué. Ciertamente, en la tradición sinaítica Moisés aparece acompañado de Aarón, Nadab, Abihú y los 70 ancianos (Ex 24,1). En la tradición de Siquem son los levitas los que se encargan de la función más material de anunciar la Ley (Dt 27,14). Pero todo este cortejo

5 Contra las exageraciones de Mowinkel, véase H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubinga 1951). Estas obras de Mowinkel son *Religion und Kultus* (Gotinga 1953) y *Psalmenstudien* I-V (1921-1924).

de acompañantes ejerce, según Kraus [6], una función delegada nada más.

Según estos textos, el mediador tiene una triple función: transmitir la Ley, conservarla y dirigir la intercesión. Esto según Kraus. Ahora bien, según lo que hemos visto hasta aquí a propósito de la bendición berakática, habría que decir con más precisión que le compete dirigir no tanto la intercesión cuanto la plegaria en varias de sus formas. En Ex 20,18-21 tendríamos la etiología del mediador. El pueblo no resiste hablar directamente con Dios. De ahí la necesidad del mediador.

Es una función, sigue opinando Kraus, que desborda al marco del sacerdote y del profeta. Y el hablar de un ministerio profético-sacerdotal es una solución de facilidad. De hecho, en Neh 8,9 se nota una vacilación, como una evolución, respecto a una época o redacción anterior, en que sólo habría habido un único mediador de la alianza.

¿En qué sentido esta función mediadora desborda el marco del sacerdote o del profeta, considerado cada uno de estos dos ministerios en su sentido estrito?

Ciertamente, Dt 18 llama profeta al que hace de mediador en la proclamación de la Ley; al que sucede a Moisés en este ministerio. El profeta es, según este texto, el pregonero de la alianza [7]. Ahora bien, el que normalmente ejercía esta función u oficio de mediación era el «juez de Israel», que era uno y único (Dt 17,8-13; Miq 4,14). (No se olvide tampoco que en esta época más antigua no parece existiera aún un sacerdocio fijo en estos centros de culto. Véase Jue 10,1-5; 12,7-15) [8].

El juez es el que conoce la Ley, la explica, informa sobre ella, la guarda vigilantemente, quizá la proclama. En todo caso, él es el responsable de aplicarla a nuevas situaciones y así continuar su ulterior desarrollo o evolución. A él le corresponde confrontar cada una de las tribus con el significado y la aplicación de cada una de las afirmaciones de la Ley.

Según Dt 18,15, coincide en la misma persona el ministerio, el oficio de juez y el carisma profético. Y esta persona no es un mero lector de la Ley. Dios pone su palabra en la palabra del Nabí (Dt 18,18). Luego volveremos sobre esta constatación para aclararla.

En el libro de Samuel se prolonga aún esta coincidencia entre el oficio de juez y el carisma profético (1 Sam 3,20).

6 H. J. KRAUS, *Gottesdienst...* p.63.

7 Para un estudio ulterior, véase A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Testamento* (Madrid 1962). También TH. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (París 1954).

8 M. NOTH, *Das Amt des «Richters Israels». Festrschrift für A. Bertholet* (1950) p.404.

También otros textos muestran la conexión de la función «judicial» y profética (Sal 50,7... y 81,6). Este último salmo es el discurso sobre la Ley de un carismático que actualiza la Ley de Dios de manera concreta en y para la comunidad reunida.

Posteriormente, como es sabido, el oficio de juez pasa al rey (2 Re 23,2; Is 16,5). Y el carisma profético pasa a su vez a los «nabín». Se separa, pues, la antigua unión. Lo que antes hacían los jueces de Israel, a saber, el confrontar la voluntad de Dios con situaciones concretas, pasa a los profetas. Así surge un diálogo entre el profeta y el rey. Lo que no ve el rey, el profeta se lo ofrece como carismático. También a veces viene el juicio por desatender el rey el anuncio profético.

El Siervo de Yahvé del Deuteroisaías se explica desde esta evolución. El es el mediador escatológico de la alianza. En él vuelve a unirse el oficio y el carisma. El es el proclamador carismático de la Ley al pueblo (Is 42,4), el mediador de la alianza entre Dios y los hombres (Is 42,6). Es el «antitipo» de Moisés. Su pasión, su sufrimiento en servicio de los otros, es el cumplimiento último de la intercesión (Moisés había ofrecido su vida en la intercesión, Ex 32,33). En fin, el Siervo de Yahvé aparece como figura mesiánica, porque viene al final de una larga teoría de reyes que no han cumplido su tarea.

La personalidad del que pregona la Ley y, sobre todo, la naturaleza de esa proclamación se comprende mejor si analizamos aquello que es proclamado, es decir, la Ley, su sentido, su peculiaridad.

No deja de ser sorprendente y llena de interés la primera constatación que hoy hace la teología bíblica sobre la Ley proclamada en la vieja liturgia de Israel. Por otro lado, tal constatación cierra el desarrollo de algunas de las ideas expuestas hasta aquí.

Más que una ley en sentido estricto, es decir, más que un conjunto de proposiciones apodícticas, de párrafos o cánones tajantes, la Ley anunciada en el culto es una glosa, un comentario y una exhortación en torno a tales documentos previos y más antiguos. Efectivamente, analizando literariamente, por ejemplo, el decálogo transmitido en el Pentateuco, según sus diversas versiones, se echa de ver que es una forma tardía resultante de un decálogo más antiguo, o si se quiere, de un género jurídico-legal común en las antiguas culturas orientales, llamado el género apodíctico. Al ser transmitidos estos formularios en las grandes asambleas festivas israelitas, celebradas en solemnidades tales como la fiesta de los Tabernáculos, son adaptados a esta situación comunitaria y palpitante. Se con-

vierten en una especie de predicación. O dicho de otro modo, la predicación exhortativa, que es parte normal y necesaria de estas liturgias, se centra en el decálogo apodíctico.

Se nota este estilo de predicación en el decálogo que nos llega a nosotros. Es un estilo relativamente amplio, detallado, insistente, moral, exhortativo. Ciertamente es grave, digno y conciso. Pero no con la concisión típica de un artículo de ley (antigua sobre todo). Así, el decálogo, hasta en su estilo, se asemeja a todo el Deuteronomio que, según hemos dicho ya, es o está concebido como una gran predicación, la predicación de la fiesta de los Tabernáculos. Según Rad, es una «ley predicada».

De este modo, la ley en Israel experimenta una positiva evolución. Si al principio tuvo un carácter diferente, en un momento determinado de su historia entró en la zona de lo que se puede llamar instrucción o catequesis parenética de la comunidad; es decir, se transformó en una predicación exhortativa, moral, en un sentido lato, con vistas a la conversión del pueblo, o al menos se acercó a ella, quedándose a caballo entre la pura ley y la pura predicación. Ya no es la vieja «apodíctica», violenta, broncamente enérgica, sino un nuevo género de palabra que lleva la Ley al corazón de los fieles, les atrae a ella, les avisa, previene, interpela, insiste a partir de ella, pero también, apoyándose en ella, les consuela y anima.

Este «encuadre» homilético-catequético de la Ley se refuerza y eleva todavía más con la inserción de la confesión de fe (Ex 20,2b; 20,5b). Lo central del Credo y de la fe israelita aparece encabezando la Ley. Probablemente ha sido esta «homiletización» de la Ley la que ha traído consigo la nueva articulación. Así la Ley aparece muy explícitamente como el signo de la alianza; y la alianza, como un diálogo y un compromiso mutuo de fe y confianza absolutas, profundamente personales.

Parece que en Israel estuvieron siempre poco delimitadas las fronteras entre predicación y ley. Al menos está claro que, si bien ley y predicación son dos cosas distintas, también en el Antiguo Testamento, sin embargo, no hay solución de continuidad entre ellas ni corte, sino una armónica relación, la relación quizá que hay entre dos tipos diversos de predicación.

A la luz de estas consideraciones, el papel del mediador de la alianza se aclara. Su tarea de pregonero y heraldo de la Ley resulta ser la tarea del predicador. Y viceversa. La predicación aparece como un anuncio profético de la Ley en el sentido amplio que hemos visto.

Antes de proseguir adelante, digamos una última palabra

sobre el decálogo, para acabar de esclarecer su relación con la liturgia de la alianza y la Ley. En la perícopa sinaítica, el decálogo (Ex 20,1-21) aparece como aislado respecto del gran *corpus* llamado *Código de la alianza,* que le sigue (Ex 20,22-23,33). Algo parecido sucede en el Deuteronomio (Dt 5,1-22). No así en la extensa *Ley de la santidad* insertada en el Levítico (Lev 17-26), el otro tercer *corpus* jurídico importante del Pentateuco (los otros dos son *Código de la alianza* y el *Código deuteronómico* recién mencionados), donde el viejo decálogo —Lev 19— sí es realmente parte medular.

Hay que decir, sin embargo, que, según todas las apariencias, en redacciones anteriores a las actuales, no debió de ser así; y ambos decálogos, el del Exodo y el del Deuteronomio, ocuparon puestos más centrales, como parece pedir el esquema litúrgico, antes diseñado, de la liturgia de la alianza. El decálogo o proclamación de la Ley era parte culminante de la fiesta. La parte introductoria del decálogo («Yo Yahvé tu Dios...») además de contener los elementos de una confesión de fe abreviada, según antes dijimos, es una autopresentación de Dios delante del pueblo. Y tal presentación debió de ser parte esencial de la proclamación de la Ley (Sal 50,7).

El Señor, soberano de la alianza, aparece así, como tal, antes de anunciar su voluntad, sus mandamientos. Podemos, por lo tanto, concluir que la formulación de la Ley, el decálogo, unida a esta parte introductoria, ocupó en el rito un puesto central [9].

Otro aspecto relevante de la liturgia de la Ley es su decisivo carácter comunitario. En Siquem, en torno a la Ley y al arca que la contiene, se acaba de formar definitivamente el pueblo de Dios. En los textos citados de Josué y del Deuteronomio se ve que Siquem es el lugar de lo que se ha llamado confederación anfictiónica o anfictionía de las doce tribus del pueblo de Dios, las doce que tienen como Dios propio a Yahvé, el cual por eso es llamado el Dios de Israel (Gén 33,20; Jos 8,30; 24,2; Jue 5,3.5). El arca es el lugar de la epifanía de Dios, pero de una epifanía que tiene la dinámica de un encuentro de Dios con las tribus; y así deviene—el arca—el centro unificador, el santuario de la federación de todas las tribus.

Todos los israelitas aceptan al mismo Dios, a Yahvé, al aceptar su alianza, su Ley. Así forman un solo y único pueblo, a pesar de su diversidad de tribus, estirpes o clanes familiares.

9 H. G. Reventlow, *Gebot und Predigt...* pp.14-15.93.

Este centro unificador pasa luego a Silo (1 Sam 1,17) con el traslado del arca a este lugar [10]... hasta afincarse definitivamente en Jerusalén.

En fin, destaquemos un último aspecto de las viejas descripciones de la liturgia berítica. Tanto en el libro del Deuteronomio como en el de Josué, el rito berítico está puesto en relación con la muerte del mediador. En Jos 24,29 se da la noticia de la muerte de Josué. En ese mismo capítulo—v.1—se nos dice que Josué está ante Dios con el pueblo. Es el comienzo de la liturgia de la alianza. Las palabras de Josué, como mediador de la Ley, tienen, por consiguiente, carácter de palabras de despedida (sermón de despedida). Dígase lo mismo de Moisés, tal como aparece en el Deuteronomio.

¿Qué relación hay entre la alianza y la muerte? Según Baltzer, la renovación de la ley va unida a la transmisión del oficio, al relevo de las personas colocadas al frente del pueblo [11]. La continuidad en la vida del pueblo queda asegurada así. Y la base vital de la existencia de Israel es la alianza con Yahvé. De ese modo queda asegurada la vida de la nueva generación que llega. Pero es evidente que una respuesta cumplida a esta pregunta exige toda una reflexión propia. Buena parte del próximo capítulo tendrá tal cometido.

Como complemento histórico a lo anterior pueden mencionarse las relaciones descubiertas por la ciencia bíblica actual entre el rito israelita de la Ley y los contratos celebrados en los viejos Estados y pueblos orientales (el acádico, el hitita, el asirio...). Tienen un esquema y unos elementos parecidos [12]. Israel, con sus características propias, es hijo de su ambiente geográfico, histórico, cultural.

Todo lo hasta aquí dicho vale para los tiempos de la historia veterotestamentaria anteriores al judaísmo. Pero en el período de la aparición del judaísmo, es decir, dos o tres siglos antes de la llegada de Jesús, hay una evolución que conviene recoger aquí para acabar de tener un cuadro completo del conjunto y, sobre todo, para poder observar bien el último eslabón litúrgico-teológico que nos introduce, en la época contemporánea a Jesús, en la conciencia religiosa de sus coetáneos.

Nos queda un documento privilegiado de estos siglos transicionales, concretamente del siglo II (a.C.), a saber el *Libro de los Jubileos* [13]. Este libro ha sido considerado como pre-

10 W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte* pp.33.40.134; G. von Rad, *Zelt und Lade* en *Gesammelte Studien zum Testament* (Munich 1961) pp.109-130.
11 Kl. Baltzer, *Das Bundesformular*...... pp.73-79.
12 Id., o.c., p.95.
13 Véase Annie Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de*

qumraniano. Efectivamente, se nota en él que su autor o autores viven alejados ya espiritualmente del pueblo de Israel, al que consideran desviado, pero aún no han roto con una institución tan fundamental como es el templo.

En esta época, la fiesta renovadora de la alianza es ya, muy principalmente, la fiesta de Pentecostés. La alianza que Dios ha hecho con Noé, Abrahán, Moisés, vuelve a renovarla con todo su pueblo en el primer día de la semana pentecostal (nuestro domingo actual). Como la alianza noaica celebra y sella la liberación del diluvio, la inauguración de un mundo nuevo tras el caos y la desaparición del mundo antiguo, así cada Pentecostés es la fiesta de una humanidad que quiere y espera ser renovada a través de una conversión reiterada de Israel [14].

El carácter comunitario de la fiesta berítica, puesto ya de relieve en los documentos bíblicos, como notamos anteriormente, se acentúa y enriquece. Para el *Libro de los Jubileos,* la alianza posee toda una dimensión vertical y otra horizontal. Uno de los formularios o glosas rituales de esta fiesta por él transmitidos dice:

«Amaos mutuamente, vosotros hermanos, hijos míos, como cada uno se ama a sí mismo. Que cada uno busque hacer bien a su hermano, actuar en común sobre la tierra. Y que todos se amen recíprocamente como a sí mismo»

(*Libro de los Jubileos* 36,4).

Otros textos contemporáneos o inmediatamente anteriores al *Libro de los Jubileos* que nos revelan este hondo sentido comunitario son: Dan 11,22.28.30; 1 Mac 1,15.63.

Como textos posteriores, en la misma línea hay que citar los escritos de Qumrân, especialmente la *Regla,* según los cuales, «entrar en la alianza» es «entrar en la comunidad» (1 QS III 11-12; V 5-6; VIII 16-12). Como es sabido, en Qumrân, la comunidad llega a encontrar formas de cristalización fuertemente expresivas, tales como la comunidad de bienes y de vida, la corrección fraterna, el precepto del perdón, la excomunicación y, sobre todo, el banquete comunitario, la mesa en común.

El nacimiento de la comunidad cristiana está ya, con estos jalones, preparado.

Pero esta comunidad que nace de la alianza no queda limitada a los confines de la tierra. Es una comunidad cósmica,

l'ère chrétienne (París 1963); J. B. SEGAL, *The hebrew Passoner. From the earliest times to a. d. 70* (Londres 1963) p.230.

14 Cf. A. JAUBERT, o.c., pp.101.215.

porque en ella se entra en comunión con el mundo de los ángeles, para formar con ellos una sólo y única asamblea. «Los ángeles de santidad están dentro de la reunión» (1 QS II 8-9).

También empieza a preludiarse aquí muy explícitamente el canto del *sanctus* en la misa por la comunidad terrestre unida a la celeste.

Esta asamblea universal, formada de ángeles y hombres, a partir de la alianza recibe un nombre singular y significativo: «la asamblea del santo edificio». Es una imagen que volveremos a encontrar en San Pablo y en la carta primera de San Pedro.

Todos estos elementos, así como la teología de la alianza latente en los antiguos documentos bíblicos, hace que empiece a sonar la expresión «nueva alianza», consagrada por Cristo definitivamente en la última cena. La encontramos primeramente en Jer 31,31 y también en los escritos de Qumrân. Es la fórmula correspondiente a la idea de la renovación, la actualización de la alianza. Pero más que una renovación a través de la fiesta litúrgica, estos documentos, sobre todo Jeremías, se refieren a la renovación final y definitiva, escatológica. Cristo, al hacerla suya, nos significa que para él la cena eucarística es la llegada de esta alianza escatológica (cf. 2 Cor 3,6; Gál 4,24; Heb 8,7-13; 9,15)[15].

Otros elementos de enriquecimiento y evolución de la idea de alianza en los tiempos inmediatamente anteriores a Cristo provienen de los LXX, que, como es sabido, traducen por entonces, a la vez que interpretan, las viejas tradiciones bíblicas. Su aportación es de carácter terminológico, pero afecta muy directamente a la raíz de la cuestión.

Sucede con el término *berit* (ברית) un fenómeno análogo al que vimos sucedía con el de *beraká*. El contenido hebreo de *berit* es muy denso, muy rico y unitario. Al pasar al griego, lengua más especializada por más cultista y elaborada, estalla en varios vocablos, cada uno de los cuales retiene sólo parcialmente la plenitud del vocablo hebreo.

Berit incluye a la vez el significado de alianza como contrato y como promesa, es decir, como acción bilateral y unilateral. Pero aun significando una acción bilateral entre Dios y el hombre, el *berit* bíblico nos dice también que Dios tiene siempre toda la iniciativa y que Israel, por su parte, no puede no aceptar el adherirse al pacto y a sus consecuencias. Debido a este aspecto soberano de la iniciativa divina encerrada en el vocablo *berit*, los traductores de los LXX eligen el término

15 Cf. A. JAUBERT, o.c., pp.83.109.182-198.210.

griego *diazeke* (διαθήκη), que significa disposición, determinación (por tanto, un carácter más bien unilateral en el decidir), y desechan *synzeke* (συνθήκη), más propio de un pacto contractual por partes iguales.

Debido a la misma razón, *diazeke* es empleado para traducir los términos hebreos *tora* (תורה) y *dabar* (דבר), que se refieren a la Ley. En griego hay equivalencia entre *diazeke* (διαθήκη) y *nomos* (νόμος), como en hebreo entre *berit* y *tora*.

Este matiz y la conexión de la disposición soberana de Dios con la muerte del mediador influye para que en las lenguas latino-romances se introduzca el vocablo «testamento».

Por último, como el fruto más inmediato y tangible de la alianza o testamento es la tierra de Canaán (tierra prometida), se explica que ésta reciba el nombre de *kleronomía* (κληρονομία) o herencia. Es herencia la donación hecha por Dios en conexión con la muerte del mediador o de sus precursores (Heb 9,15-17)[16].

La realidad de la alianza, conforme pasan los años en la historia de Israel, va penetrando nuevos niveles de su conciencia, va creciendo y emergiendo hacia una mayor importancia y extensión, de manera análoga a lo que vimos había sucedido con la *beraká.* Dijimos al principio de este capítulo que, en un primer estadio, la fiesta de la alianza había sido la fiesta de los Tabernáculos. Luego hemos visto, porque el *Libro de los Jubileos* nos lo prueba muy explícitamente, que la fiesta de Pentecostés empezó a ser considerada como la fiesta de la alianza. Al final, cuando llega Cristo, en un tercer estadio de evolución, es considerada fiesta berítica la Pascua.

Efectivamente, el *Targum* palestinente del *Codex Neofiti I,* en su poema de las cuatro noches, establece una relación entre la alianza con Abrahán y la noche pascual. Este *Targum* parece datar del tiempo inmediatamente anterior al nacimiento de Cristo[17].

Así llegamos a la concepción de los Sinópticos que sitúa la última cena de Cristo en el contexto de la Pascua judía y nos transmite las palabras del Señor sobre el cáliz, interpretándolo muy primordialmente como cáliz de la nueva alianza.

Toda la densa y pluridimensional tradición berítica de Israel acaba gravitando, como sobre un único punto de apoyo, sobre el cáliz de la cena última de Jesús, celebración primera de la Pascua cristiana.

16 Cf. A. Jaubert, o.c., p.111. Sobre toda la cuestión de la alianza, véase la gran obra de Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Gotinga 1957 5).

17 A. Jaubert, o.c., p.355. Véase, sobre todo, R. Le Deaut, *La Nuit pascale* (Roma 1963).

El cambio no fue, por lo demás, insólito ni imprevisto. Aparte de que en Jer 31,32 (38 LXX) y en el libro de la Sabiduría (18, 14-16) se apunta ya esta interpretación, la fiesta de Pentecostés formaba desde antiguo una unidad con la de la Pascua. El judaísmo tardío la llamaba fiesta de Clausura (ʿăṣ èrèt). Y el mismo nombre Pentecostés ya sugiere la relación de una fiesta con otra, como si de hecho se tratase de una fiesta única de cincuenta días de duración. No es de extrañar que las características de una se prediquen de la otra, y viceversa.

CAPITULO 13

El sacrificio

Nos falta aún por considerar una importante dimensión de la Eucaristía según su prefiguración veterotestamentaria: el sacrificio.

Con el correr de los siglos ha llegado ésta a ser la dimensión principal de la misa, el polo de toda la atención. ¿Cómo se plantea la cuestión en la época bíblica anterior a Cristo?

En algún momento nos hemos referido a los ritos sacrificiales en los que se encuadraba la bendición ascendente de Israel. También nos ha salido el tema al tratar de la alianza. Pero todo esto es muy poco. Hay que dedicar un capítulo entero al tema, lo mismo que el Pentateuco le dedica casi íntegramente uno de sus libros: el Levítico.

El sacrificio ha experimentado una larga evolución a lo largo de la multisecular historia de Israel. Esta evolución termina justamente y empalma con el dintel del Nuevo Testamento. El orden de importancia y presentación de los diversos géneros de sacrificios israelitas con que nos encontramos en ciertos documentos veterotestamentarios (v.gr., el Levítico) no corresponde al orden histórico de aparición y evolución, sino a una interpretación posterior.

Al hacer esta primera afirmación, hacemos otra implícitamente, que si bien parece elemental, suele, sin embargo, ser ignorada o raramente estudiada: que hay diversos géneros de sacrificios. Todos estos géneros acaban confluyendo en la misa, en su núcleo más característico, por diversos caminos. Pero durante un cierto tiempo coexisten como variantes importantes de la liturgia sacrificial judía.

Sin embargo, parece que no fue así en los albores de la

existencia de Israel. Entonces sólo había un tipo de sacrificio, que era, por lo demás, un tipo de sacrificio común a los pueblos o razas y tribus nómadas. Este género primitivo elemental se fue diversificando a causa de nuevas influencias ambientales y también por la propia evolución de la vida interior del pueblo y de sus instituciones. Este tipo primitivo era el sacrificio pascual.

Hay datos explícitos en el Antiguo Testamento de que, antes del tiempo de la esclavitud en Egipto, Israel ya celebraba la Pascua, el sacrificio pascual, naturalmente con un sentido distinto del que llegó a adquirir después.

En las primeras instrucciones que Yahvé da a Moisés le dice:

«Tú irás en compañía de los ancianos de Israel a ver al rey de Egipto y le hablaréis así: Yahvé, el Dios de los hebreos, nos ha salido al encuentro. Concédenos salir al desierto, a tres días de marcha, para sacrificar («zabaḥ», זבח) allí en honor de Yahvé nuestro Dios»
(Ex 3,18).

Se puede ver también 5,3; 8,4; 21,24.

Bajo expresiones como «dar culto» («'abad, עבד) (Ex 4,23; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7.11.24.26) y «celebrar una fiesta en honor de Yahvé» (ḥgg, חגג) (Ex 5,1) se repite la misma idea.

Este sacrificio parece que era el usual entre los pueblos nómadas o seminómadas de pastores beduinos, a saber, el que un día recibiría el nombre de Pascua. Ciertamente, la Pascua recibe el nombre de sacrificio («zebaḥ», זבח), por ejemplo, en Ex 12,21.27.

Su objeto era la inmolación de un animal. Precisamente el origen de los conflictos y negativas del faraón a acceder al ruego expresado por Moisés en el texto antes citado provenía en parte de la animadversión egipcia hacia tales sacrificios. En Egipto, la muerte de ciertos animales, por ejemplo, el carnero o morueco, es considerada como un sacrilegio (Ex 8,22; 11,1-6).

También parece que, hasta la instalación de Israel en Canaán, su único sacrificio fue el sacrificio de tipo pascual. De otros apenas si se habla. El *Código de la alianza,* si bien nos llega a nosotros relacionado con el evento del Sinaí, es ya de la época de sedentarización. El que se refiera a otras formas de sacrificio no contradice, por lo tanto, la afirmación anterior.

Este tipo de sacrificio, el pascual, tiene otro nombre en los documentos bíblicos. Es el *šelamiym* (שלמים). Dicho de otra

manera, el *šelamiym* es un sacrificio pascual. Ambas denominaciones se refieren al más antiguo y único sacrificio del pueblo de Dios. Para hacer su descripción y estudio basta unir los datos que del uno y del otro nos transmite el Antiguo Testamento

Un primer paso que podemos dar es descubrir en el rito de la Pascua que el Exodo (c.12) nos lega las huellas de un rito nómada anterior y antiguo, reflejo de un estadio previo a toda historización o interpretación proveniente de la historia santa que vive Israel [1].

En primer lugar, la víctima es una res, macho, carnero o cabrito, tomada del ganado menor; por lo tanto, de los ganados pastoreados por estos pueblos trashumantes (Ex 12,5). Menos seguro es que se inmolasen corderos. La expresión «cordero pascual» proviene de Jn 1,29, el cual alude a Is 53,7.

Con un cuchillo o una daga en el cuello se hace que el animal se desangre completamente. Y con la sangre se untan el dintel y los postes de la puerta, se sobrentiende de la tienda (Ex 12,7—P—.22—J—). Como decimos, se trata de un rito típicamente beduino. No típico israelita, sino nómada. El rito descrito en 2 Crón 30,16 y 35,11 es posterior, pues presupone la existencia de un altar al pie del cual se derramaría la sangre. Este sacrificio, en su forma primera, no exige ni templo, ni altar, ni sacerdote. Ciertamente, el Deut 16,5-6 prescribirá mucho después la obligación de peregrinar a Jerusalén en la fecha de la Pascua. La primera Pascua así celebrada fue la que cerró la reforma de Josías (2 Re 23,21-23; 2 Crón 35,18). Este texto dice que no se había celebrado una Pascua en el templo desde el tiempo de los jueces. No es difícil conciliar una afirmación con otra. En tiempo de los jueces, la Pascua se celebraba ya en un lugar determinado, al que acudían en peregrinación las diversas tribus, donde había un santuario central. Este lugar no era aún Jerusalén, desde luego; fue, por ejemplo, Gilgal (Jos 5,10-12). Así sucedía al principio de la sedentarización. Pero la misma sedentarización, una vez arraigada, trajo consigo una dificultad, como una pereza, para desplazarse y acudir a determinados lugares de culto. De ahí que se extendiera la nueva costumbre de celebrar la Pascua en familia. Hasta que en tiempos de Josías se vuelve a obligar a peregrinar, al parecer, por un doble fin: unir las tribus y ahuyentar las idolatrías infiltradas en regiones más aisladas o distantes.

El asar la carne al fuego (Ex 12,8-9), con la prohibición

1 R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964).

de hervirla o cocerla, es también propio del nómada. En otros sacrificios judíos, la carne será cocida dentro de grandes marmitas. Será también una nueva costumbre, correspondiente ya a una época de sedentarización. El nómada no lleva tales utensilios.

Las hierbas amargas a que alude Ex 12,8 son hierbas salvajes aromáticas, propias del desierto. Con ellas suele condimentar el beduino sus alimentos.

La hora de hacer el sacrificio es después de la desaparición del sol del horizonte y antes de la caída de la noche. Es, por lo tanto, la hora del crepúsculo. Pero la comida se hace ya de noche. Ahora bien, el crepúsculo es cuando el ganado vuelve de sus pastos a recogerse (Gén 29,7). Y el alba es el tiempo de partir de nuevo a pastar. A esa hora se debe haber terminado (Ex 12,10-11).

El vestido prescrito para la comida es el del pastor nómada: correa o cinturón, sandalias, bastón (Ex 12,11).

La fecha, la luna llena de primavera o mes de Nisán, es igualmente significativa. Es la noche en que hay más claridad. Y es en primavera cuando paren las hembras de estos ganados. Entonces también comienza la trashumancia cíclica. Los pastores abandonan los campos de invierno para ganar los de verano, en regiones menos desérticas. Es, pues, un tiempo doblemente peligroso: peligros del parto, peligros del viaje. Para ahuyentar tales peligros se usa la sangre, untando las puertas de la tienda. Los árabes llegan a untar a los animales mismos. Para estos pueblos, tal unción tiene un poder exorcístico, ahuyentador de malos espíritus.

Como decimos, todas estas características se encuentran en los antiguos sacrificios árabes preislámicos. El origen es común. Son los sacrificios tradicionales de los pastores nómadas, ofrecidos por el bien de sus ganados cuando llega el tiempo de la cría y de la trashumancia. Es, pues, un rito anterior a la sedentarización. Lo que sucede es que luego se «historiza», es decir, se convierte en memorial y signo de unos hechos históricos concretos: la salida de Egipto, la liberación de la décima plaga, el paso del ángel... (Ex 12,14.26-27)[2].

La antigüedad de este tipo de sacrificio llamado pascua (Ex 12,12) contribuye a que no se conozca el origen etimológico ni el significado primero de este término. Ex 12 lo hace

2 TH. MAERTENS, *C'est fête en l'honneur de Yahvé* (Brujas 1960); H. HAAG, *Origen y sentido de la Pascua del Antiguo Testamento*, en *La Misa, sacrificio de la Iglesia* (Barcelona 1928) p.21; E. KUTSCH, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeir und des Massotfestes:* Zeit. f. Th. u. K. 55 (1958) 5; L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender:* ZDP 66 (1943) 205-216.

derivar del verbo hebreo *pasaḥ* (פסח), que significa saltar, pasar por encima, ahorrar a alguien algo, perdonar. Pero parece se trata de una etimología forzada o posterior, originada por los acontecimientos de liberación a la salida de Egipto (también una historización).

La sedentarización trae nuevos ingredientes al sacrificio pascual, procedentes de la cultura rural agraria, que es el nuevo ámbito de vida del Israel desnomadizado.

La fecha del sacrificio pascual, la luna llena de primavera, coincide con las fiestas y ritos agrícolas de las primicias o comienzos de la recolección (concretamente, la recolección de las cebadas, al comienzo de la siega, y de los trigos al final), quedando encuadrada entre las dos. Los campesinos de Canaán celebran estas fechas señaladas con la semana de los Acimos (comienzo de la siega) y la fiesta de las Semanas (final de la siega, siete semanas o cincuenta días después).

En la fiesta de los Acimos, como ya es sabido, comían pan amasado con la harina de la nueva cosecha, sin mezclarla con la levadura de la cosecha del año anterior (de ahí el nombre de semana de Acimos). Parece que es un rito «apotropaico» o exorcístico, como el de la sangre. En Ex 23,15 este rito está ya historizado. Es interpretado a partir de la salida de Egipto; en Ex 34, todavía no.

En la segunda fiesta, Pentecostés, parece se hacían ofrendas a Dios de las primicias. En el capítulo anterior hablamos ampliamente de ella.

Durante la época monárquica, estas fiestas agrarias, que eran de peregrinación a la vez (Ex 23,17; 34,23), eclipsan a la vieja fiesta pastoril-nómada celebrada en familia, no en el templo, como acabamos de indicar. De hecho, en los dos calendarios con la lista de las fiestas de Israel que nos conserva el Ex 23 y 34 no es mencionada la fiesta de la Pascua y sí las otras rurales de los Acimos y las Semanas. Se la menciona solamente en las adiciones que se añaden a estos calendarios y aparte de las otras fiestas de la cosecha que implicaban una peregrinación.

Ahora bien, tras la reforma deuteronómica, después de Josías, pero antes del exilio, la fiesta de los Acimos y la de Pascua se funden. La causa es sencilla. La reforma deuteronómica obliga a peregrinar a Jerusalén para celebrar también allí el sacrificio pascual. Esta peregrinación cae en la misma época en que había que hacer la correspondiente a los Acimos. Por otro lado, a ambas se las relaciona en la interpretación historizadora con la salida de Egipto (Ex 13,8). En la *Ley de*

la santidad las encontramos ya unidas (Lev 23,5-8). En la ley del templo de Jerusalén, codificada poco antes del exilio (Ez 45,21), no hace sino recoger estas normas de la *Ley de la santidad*. La liturgia del segundo templo se regirá por ellas (Núm 28,16.25; Esd 6,19-22).

El ensamblaje se hace de modo que el 14 de Nisán se celebra la Pascua y el 15 comienzan las fiestas de los Acimos. Así llega la fiesta del sacrificio pascual a los tiempos de Cristo ocupando un lugar preponderante en la eortología judía (no el único ni siempre el principal).

Otra de las consecuencias de esta sedentarización y agrarización del sacrificio pascual es la entrada en su rito de ritos complementarios. Así, según Núm 15,1-12, va acompañado de una ofrenda vegetal («minḥah, מנחה) consistente en flor de harina amasada con aceite y de una libación de vino, «nesek», נסך)[3].

El sacrificio pascual pertenece a un género sacrificial más universal, del cuál él es sólo un caso concreto el que se celebra en la fecha determinada de la luna llena de Nisán, o, si se quiere, el aniversario de la salida de Egipto. El nombre genérico de este sacrificio en sí considerado, no en el contexto de la fiesta pascual, es, en la tradición yahvista y eloísta del Pentateuco, *šelamiym* (שלמים). También aparece a veces con ese nombre en los libros históricos y en Ezequiel; y en singular, en Am 5,23. En los libros históricos, sin embargo, predomina más el término *zebaḥ* (זבח, sacrificio, inmolación, destrucción), así como en los viejos códigos del Exodo (c.23 y 34) y en los Profetas. Otras veces se unen ambos nombres («zebaḥ šelamiym» זבח שלמים), por ejemplo, en los rituales sacerdotales.

Lo esencial de este rito sacrificial es la inmolación de un animal (víctima), su distribución o repartición en tres lotes, una dedicado a Dios, otro al sacerdote y otro al oferente (y a sus familias, amigos), que lo consume en un banquete comunitario. El ritual exacto se halla en Lev 3; 7,11-38; 10,14-15; 22,21-25.

Primeramente se imponen las manos sobre la cabeza del animal. Es el mismo gesto de la bendición (Gén 48,14: Jacob bendice a los dos hijos de José). Se trata aquí de un gesto o contacto físico, signo de posesión, de propiedad y autoridad sobre algo. No es signo de transposición (hacer pasar algo mío a otro ser) o de substitución del oferente por la víctima, a la cual pasaría o la cual tomaría los pecados del oferente, quedando así contaminada, empecatada. Por otro lado, es más

3 R. de Vaux, *Les sacrifices*... p.35...

que la «manumissio» del derecho romano, porque es más que un abandono de los derechos de propiedad que se tienen respecto de la víctima; mejor dicho, es algo distinto. El oferente, al imponer las manos, atestigua que esta víctima es suya, que va a ser ofrecida en su nombre y que, por lo tanto, los frutos de la ofrenda le pertenecen. Es como si dijera: esto es mío y soy yo el que ofrezco.

Luego se procede a la inmolación de la víctima y a su desangramiento. La sangre es vida; es el soporte de la vida, la sede del principio vital (Lev 17,11; Dt 12,16.23). De ahí su papel importante en toda la liturgia del sacrificio. En el ritual sacrificial, la sangre le pertenece a Dios, que es señor verdadero de la vida. No le pertenece al hombre. No puede comerla (Gén 9,4-5; Lev 3,17; 7,26; 17,12; 19,26; Act 15,29).

La sangre, mejor dicho, su derramamiento, tiene un valor expiatorio, precisamente por la vida que reside en ella (Lev 17,11). Pero no siempre es éste el único objetivo del desangramiento ni el primitivo. Tal concepción es efecto de un desarrollo teológico posterior [4]. El derramamiento, el desangramiento y la aspersión de sangre tienen otros sentidos y otro valor, a saber, el de la unión y la conciliación. Este es el carácter que predomina en el *šelamiym*. La sangre opera el vínculo propio de una consanguinidad, de una alianza. Es el signo de una participación en algo común, en una comunidad de vida. En un principio, el *šelamiym* no parece tuviera un carácter expiatorio. Su fin era el reconocimiento de Yahvé como Señor de la vida y la unión con él por la alianza. He ahí el significado de la aspersión del altar y del pueblo con la sangre de la víctima. El ejemplo clásico está en Ex 24,6-8:

> «Moisés recogió parte de la sangre en barreños y arrojó la otra parte sobre el altar. Luego tomó el libro de la alianza y leyó de él al pueblo, que declaró: Todo lo dicho por Yahvé lo pondremos en práctica y a todo obedeceremos. Después Moisés cogió el resto de la sangre y la arrojó sobre el pueblo diciendo: Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros por medio de estas cláusulas».

El mismo significado de comunidad tiene el rito del banquete o comida sagrada que se nos refiere inmediatamente como celebrado por Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los 70 ancianos sobre el monte Sinaí. «Pudieron contemplar a Dios. Comieron y bebieron» (Ex 24,11). Son las dos partes de un mismo ritual que tienen un mismo significado.

Las grasas del animal que envuelven las vísceras, los dos

4 Id., o.c., p.40; W. Beyerlin, *Herkunft...* p.44.

riñones, el hígado y la cola son quemados, porque son considerados también como sede de vida. La grasa, como la sangre, pertenece a Yahvé (Lev 3,16-17; 7,23-25).

El pecho y la pata derecha pertenecen al sacerdote.

El resto de la carne es para el oferente, que la come con toda su familia y sus invitados. Es, pues, un sacrificio gozoso y alegre. Es un banquete familiar y festivo del que todos comen, en el que todos participan.

Los motivos son diversos: la alabanza y la acción de gracias, el voto o la promesa («neder», נדר), la solemnidad de una fiesta (Lev 7,12-17; 22,21-23; Sal 27,6). En realidad es el mismo motivo: la bendición de Dios por el memorial de sus acciones salvadoras.

Es interesante observar el texto original de Lev 7,12: «Si se ofrece («yaqriybenu», יקריבנו) alabanza («tohad», תודה), ofrézcase con el sacrificio («zebaḥ, זבח) de alabanza («todah», התודה), pan sin levadura». El verbo *kanab* es el más vago y genérico para designar el acto sacrificial. Significa acercar a Dios, ofrecer. El sustantivo *todah* (תודה = alabanza) es empleado metonímicamente por sacrificio (de alabanza). Se usa el genitivo por el nominativo, como se ve en la continuación de la frase (זבח התודה) en que está completo el giro. Es un procedimiento muy hebreo que volveremos pronto a encontrar.

Lo anterior prueba la íntima relación que existe entre el sacrificio y la alabanza. Por lo demás, no hay sino recordar los grandes textos bendicionales analizados en capítulos anteriores. A ellos sigue frecuentemente el sacrificio *šelamiym*. Así, en la dedicación del templo por Salomón, tras la gran bendición (1 Re 8,15-53) se habla del *šelamiym* de 22.000 bueyes y 120.000 carneros (v.63) (texto paralelo 2 Crón 6,4-42). Se puede ver también 2 Crón 29,10-21 y 1 Sam 9,13 (en estos últimos textos se usa el término *zebaḥ* (זבח) en vez de *šelamiym*).

Así, pues, los elementos esenciales de este sacrificio primitivo son: la inmolación de la víctima, el rito de la sangre (aspersión) y el banquete. El sacerdote, oficialmente instituido para el sacrificio, no aparece aún en esta época. Así hasta la entrada en Canaán. La misma cremación de ciertas porciones del animal tampoco parece haber existido al principio. Es una costumbre incorporada tras la sedentarización. La prueba es que no se la menciona para nada en el rito pascual. Se piensa que pudieron ser los griegos, a través de los fenicios, quienes propagaron tal costumbre (en griego, *zysía*, θυσία y *olokautoma*, ὁλοκαύτωμα). Los textos bíblicos que hablan de cremación

(sacrificio en que la víctima o parte de la víctima es quemada, holocaustos, etc.) en los tiempos anteriores a la sedentarización pueden ser considerados como añadidos o como retoques de la redacción sacerdotal (Ex 20,24; Gén 8,20; 22; Ex 10,25; 18,12; 24,5; 32,6; Dt 27,7; Jos 8,31)[5].

El *šelamiym,* pues, es un sacrificio consistente en un banquete o comida sagrada, precedida de una inmolación («mactatio») y un rito de sangre. Es semejante o igual a los banquetes sacrificiales árabes [6]. Debemos ahora preguntarnos por su significado último, no muy explícitamente formulado, por cierto, en el Antiguo Testamento. Ante todo la etimología de *šlm* (שלם) nos orienta muy certeramente. Tiene la misma raíz hebrea que paz. Por eso la versión griega traduce *šelamiym* por sacrificio pacífico. Si partimos de una etimología anterior, proveniente del ugarítico *(sillemsillum),* nos encontramos con la idea de «garantía o prenda de paz». Se quiere, por lo tanto, indicar la idea de que este sacrificio «selamítico» es un sacrificio ofrecido a Dios para establecer o afianzar las relaciones favorables entre los fieles y Dios. Se puede, por lo tanto, decir también a la hora de hacer una buena traducción que es un sacrificio de alianza.

Así se explica la importancia del banquete dentro de todo el rito sacrificial (Gén 26,30; 31,54; Jos 11,11). El banquete cúltico consiste en una comida santa y, por lo tanto, en un «comulgar con Dios» (1 Cor 10,18.20). Quizá en un tiempo más remoto, o, por ejemplo, en el culto cananeo, se pensó que con estos sacrificios se alimentaba a Dios. Los panes de la proposición renovados semanalmente (Lev 24,5.9), ¿son un eco de esta creencia primitiva? Pero en la época en la que cristalizan los textos bíblicos llegados hasta nosotros se tiene ya conciencia clara de que, si se quema la grasa y se derrama la sangre sobre el altar, no es para alimentar a Yahvé, sino para significar que la sangre y la grasa le pertenecen por ser vehículos y soporte de la vida, propiedad especialmente exclusiva de Dios. Por el contrario, la carne del animal, la parte verdaderamente «alimenticia», es reservada sólo al hombre para que la coma, no a Dios.

Hay como un triple rito dentro del ritual selamítico que quiere expresar la misma realidad. La imposición de manos significa el derecho de propiedad que el hombre tiene sobre el animal. El rito de la sangre (no consumida) indica el reconocimiento que el hombre hace de Yahvé como señor de la vida

5 VAUX, o.c., p.79.
6 R. SCHMID, *Das Bundesopfer in Israel* (Munich 1964) pp.30.79.

Y la cremación de las partes grasas expresa la donación que el hombre hace a Dios del animal (hasta ahora su propiedad). Luego, y este es el segundo simbolismo, Dios como que se lo devuelve en el banquete. Así se significa la comunicación mutua. Por lo demás nunca se usa el giro «comer con Yahvé», sino «comer en la presencia de Yahvé» (delante de, *lifne,* לפני).
Dios queda, pues, incorporado al banquete no porque coma y se alimente de él, sino porque el fiel come del don que ha sido segregado para Dios. Dios no es comensal, sino anfitrión.

El banquete es siempre, ha sido siempre, el gran signo de la comunidad más estrecha e íntima (Sal 41,10). Al ser el banquete el elemento culminante del *šelamiym,* la comunidad pasa también a un primer plano de importancia dentro del significado de todo el rito sacrificial. Tenemos que ver en este sacrificio como un sacrificio verdaderamente de alianza, de comunidad, de comunicación entre Dios y los hombres.

Decíamos que *šlm* significa hacer la paz, vivir en paz. Habría que añadir un nuevo matiz etimológico que nos ayude a explicar lo que venimos desarrollando hasta aquí: *šlm* (שלם) significa, es también, algo que es o está completo, íntegro, intacto. Se suele predicar como adjetivo del corazón del hombre entregado plenamente a Dios, es decir, desde la actitud más sincera, más honda y medular (1 Re 8,61; 20,3; 1 Crón 29,19; 25,2). Es un calificativo usado para referirse al hombre que mantiene la alianza en lo que de él depende. Esta actitud fiel es calificada por los libros de los Reyes y de las Crónicas con el término *šlm,* שלם. Puede verse muy claramente esta relación entre el corazón íntegro en su fidelidad y el sacrificio de alianza en toda la narración de la dedicación del templo por Salomón (1 Re 8,61-63; 2 Crón 5,7).

El *šelamiym,* por lo tanto, es el signo de la fidelidad a la alianza. Por parte de Dios también es un sacrificio de alianza, pues en él regala al hombre el don del manjar que ha dejado de ser propiedad humana y ha empezado a ser propiedad divina. El banquete es signo de la benevolencia del amor de Dios hacia el hombre. Tiene, pues, sentido hablar de sacrificio de alianza. Otros (Vaux) traducen sacrificio de comunión. De hecho, en las fuentes más antiguas del Pentateuco, el *šelamiym* es mencionado en relación con la alianza sinaítica, como su rubricación, su recuerdo o su renovación (1 Re 8,56-61). Es memorial, alabanza y súplica a la vez [7].

Ahora se comprende fácilmente la equivalencia que hay entre el sacrificio y todos los otros elementos o aspectos litúr-

7 ID., o.c., pp.104-122; R. DE VAUX, o.c., p.35.

gicos prefigurativos de la Eucaristía analizados en los capítulos anteriores, como la bendición, la alianza, el memorial... El sacrificio selamítico es, efectivamente, una de las líneas en que se descompone ese gran haz de corrientes dinámicas que avanzan por todo el Antiguo Testamento, atravesándolo, hacia el encuentro con el Nuevo. El sacrificio de comunión de alianza es un signo «sacramental» de la palabra litúrgica, de los formularios hasta aquí examinados: la *beraká,* la todáh, la anámnesis, la alianza, la ley.

Pero no hemos dicho aún todo lo que hay que decir sobre el sacrificio veterotestamentario. Antes de llegar al Nuevo Testamento hay un período de evolución en la práctica del sacrificio en Israel que debemos examinar. Al comienzo del capítulo ya indicamos que había varios tipos o géneros de sacrificios. Hasta ahora sólo hemos analizado uno. Bien es verdad que este parece el más antiguo y el único. Pero los otros acaban cobrando una excepcional importancia en los últimos siglos de la historia del pueblo judío antes de la llegada de Cristo, de modo que llegan a eclipsar al primero. ¿Cómo se pasa en esta evolución de un período al otro, de una situación a otra, del único tipo de sacrificio a su pluralidad?

Es éste el momento de hablar del holocausto, uno de los tipos de sacrificio distinto del *šelamiym.* La etimología del nombre hebreo *'olah* (עלה) es clara y sencilla. Procede del verbo *'alah* (עלה), que significa subir, ascender. Efectivamente, en este sacrificio toda la víctima es quemada íntegramente (excepto la sangre). Asciende, pues, hacia Dios en forma de humo.

El ritual más completo de este sacrificio está en Lev 1-7. Si bien pertenecen estos capítulos a una redacción más reciente del Pentateuco y describen prácticamente los usos del segundo templo (tras la vuelta del exilio), los ritos pueden ser más antiguos.

También aquí hay una imposición de manos del oferente sobre la víctima. Pero tampoco tiene aquí este gesto un sentido de sustitución del oferente por la víctima, como si ésta tomara o recibiera sobre sí sus pecados para expiarlos con su muerte en vez de él. En ese caso no la ofrecería a Dios, porque quedaría impura. Cuando se entiende así el sacrificio de un animal, como sustitución, según sucede con el llamado chivo de expiación (Lev 16,21), entonces el animal es enviado al desierto. (Más adelante lo veremos más despacio.) No se le mata ni se le ofrece a Dios precisamente porque se le considera como una realidad impura, indigna de ser presentada delante de Dios. La imposición de manos, pues, en el caso del

holocausto, que es lo que ahora analizamos, no es sino un gesto, sino de propiedad (como en el caso del *šelamiym).*

El sacerdote, cuya figura ya ha aparecido en el rito sacrificial durante este tiempo, no es propiamente el encargado de matar a la víctima (es ésta tarea de seglares hasta el final del segundo templo, aunque haya a veces vacilaciones), sino de derramar la sangre sobre el altar. También el sacerdote es el encargado de colocar los trozos de la carne del animal, la cabeza, la grasa, las entrañas y las patas sobre el altar para que sean quemadas (Lev 1,8-9; 6,5-6). Su función, por lo tanto, empieza cuando la víctima entra en contacto con el altar.

En Lev 1 hay una cierta fluidez de vocabulario. El holocausto recibe otros dos nombres, a saber, *qorban* (קרבן) (Lev 1,2. 10.14), que significa acercar a Dios y, por lo tanto, ofrecer (es término creado por el *Código sacerdotal),* y *'išeh* (אשה) (Lev 1,9.13.17). Es éste un término deuteronómico. Procede de *'aš* (אש), que significa fuego. Alude, por lo tanto, a una ofrenda quemada, a una cremación. Finalmente se puede mencionar un último término sacrificial genérico dentro del grupo de los sacrificios en que interviene el fuego crematorio, a saber, *qetaret* (קטרת) (1 Sam 2,28). (Se dice también del incienso quemado, Lev 10,1; 16,13.) Proviene del verbo *qtr* (קטר), que significa subir, exhalar, humear (Ex 29,18; Lev 1,9.13.15.17; 4,10; 6,5).

El holocausto es un acto de homenaje que se expresa por un don. Es un sacrificio perfecto, la ofrenda por excelencia. En referencia con él se repite a menudo la expresión «sacrificio quemado, perfume agradable para Yahvé» (המזבח עשה ריח ניחח ליהוה). Lo mismo se dice de ofrendas vegetales (flor de harina, por ejemplo) quemadas también en holocausto. Lo específico, pues, del valor y relieve que el holocausto tiene en este tiempo, no es su carácter expiatorio, a causa del desangramiento o la *mactatio* (destrucción dolorosa de la vida), puesto que esto no vale de los sacrificios vegetales, a los que se aplica el mismo predicado.

Sin embargo, con el tiempo también se introduce el aplicar al rito de la sangre un valor expiatorio (Lev 1,4). Es la misma constatación que hicimos para el sacrificio de comunión. Ciertamente todo sacrificio tiene en cierto modo valor expiatorio. Al ser un homenaje a Dios, no sólo afianza la debida comunicación del hombre con él, sino que la restablece si ha sido rota; aplaca su cólera, suspende y evita el castigo. Por parte del hombre supone siempre una renuncia...

Pero hay pecados tan graves que ni los sacrificios pueden expiarlos (1 Sam 3,14), al menos los sacrificios que hemos descrito hasta aquí, a saber, el *šelamiym* y el holocausto. De hecho, la conciencia de la falta cometida y la necesidad de volver a obtener la gracia de Dios provoca en los judíos la necesidad de un nuevo tipo de sacrificio, de una nueva modalidad de rito sacrificial, el llamado sacrificio de expiación. Casi la mitad del código sacrificial del segundo templo le está consagrado (Lev 4-5; 6,17-7.10; 10,16-20).

El nuevo tipo de sacrificio no tiene un término propio constante para su designación. A veces se habla de sacrificio por el pecado («ḥata't», חטאת); a veces de sacrificio por la culpa («'ašam», אשם); «ḥata't», חטאת) significa pecado. En el contexto sacrificial se puede traducir por «sacrificio o víctima que borra el pecado»; *'ašm* (אשם) significa ofensa, culpa e, indirectamente, según la figura de la metonimia, el medio de reparar esa ofensa, es decir, sacrificio de reparación. El giro suele ser קרב על חטאת... ליהוה לחטאת (ofrecer por el pecado... a Yahvé, a título de [sacrificio por el] pecado) (Lev 4,3; 4,13). A veces se pone solamente *ḥata't,* sin preposición y sin verbo, es decir (sacrificio por), pecado. Tenemos de nuevo claramente la figura de la metonimia. Así en Núm 28,22; 29,16-38.

Dos son los rasgos característicos de este tercer tipo de sacrificio por los que se distingue de los dos anteriores: la función de la sangre y el uso de la carne del animal.

En primer lugar es el sacrificio en el que la sangre juega el papel más importante; mejor dicho, en él los ritos de la sangre experimentan un desarrollo considerable.

Si se celebra por los pecados del sumo sacerdote o del pueblo, el ritual de la sangre tiene como tres partes. Primeramente el sacerdote recoge la sangre de la víctima (un toro), entra en el santuario (o «santo», es decir, el primer recinto dentro del templo) y hace siete veces una aspersión delante del velo que separa el santuario del «santo de los santos» (recinto más interior). Luego frota, unta o rocía los cuernos del altar de los perfumes, sito delante del velo (los cuatro ángulos del altar de los perfumes, como los del de los holocaustos, llevan un cuerno sobreañadido, Ex 30,2; 4,2; 38,2). En fin, derrama el resto al pie del altar de los holocaustos, colocado a la entrada del santuario (si bien a tiempos era movible). Es éste el único tipo de sacrificio en el que se introduce algo dentro del interior del templo.

Si se ofrece el sacrificio por los pecados de un particular,

se frota o unta los cuernos del altar de los holocaustos, fuera del templo. El resto de la sangre lo derrama también al pie de este altar. Tanto en este caso como en el anterior, la unción o aspersión del altar la hace el sacerdote con uno de sus dedos que ha mojado previamente en la sangre de la víctima (Lev 4,25.30).

Ya dijimos antes que la sangre tiene para el israelita un valor expiatorio y que la conciencia de este valor la va adquiriendo poco a poco, por la influencia de una evolución teológica posterior. En Lev 17,11 hay un texto que revela muy lúcidamente la nueva toma de conciencia:

«Sí. La vida de la carne está en la sangre. Esta sangre os la he dado yo para hacer... el sacrificio de la expiación (reconciliación, aplacamiento)..., ya que la sangre aplaca (expía = «kpr», כפר) por la vida que hay en ella»

(Lev 17,11).

Algunas traducciones vierten la preposición *be,* ב, de la sentencia anterior por una preposición final (para la vida), cuando en realidad es una preposición causal o instrumental (por la vida). El sentido hebreo de «expiar» («kpr», כפר), según los términos de la misma sentencia, quiere decir aplacar, reconciliar, ciertamente gracias a la sangre vertida, como indica el contexto. (La Biblia de Jerusalén traduce expiar.)

La grasa es quemada en el altar como era el caso en el sacrificio de comunión o *šelamiym.* Pero la distribución de la carne es aquí diferente. Si se ofrece el sacrificio por la comunidad o por el gran sacerdote (que la representa), nadie puede comer de ella. Se la lleva fuera del santuario y de su recinto, para quemarla en el depósito de cenizas (Lev 4,11-12,21). Si se ofrece por un particular, toda la carne pertenece a los sacerdotes, que pueden comer de ella. Es «muy santa» leemos en Lev 6,22. Por esta razón y por lo dicho antes sobre la grasa que se quema y sube hacia lo alto, ofrecida como perfume agradable, el P. Vaux se declara contrario a la teoría según la cual la víctima quedaría como cargada y contaminada por el pecado del que ofrece. La víctima no deviene pecado. Es agradable a Dios, que en atención a ella borra el pecado. Personalmente tenemos la impresión de que en este sacrificio se superponen dos concepciones distintas y contradictorias.

Los textos sacerdotales prescriben el *ḥata't* para numerosas ocasiones: consagración de altar, de sacerdotes, levitas..., purificación de parturientas, leprosos... El calendario litúrgico de Núm 28-29 lo prevé, junto con los holocaustos, para Pascua

(28-22), para Pentecostés (28,30) y Tabernáculos (29,16-38). La expresión usada aquí y repetida hasta la saciedad es textualmente: «pecado para reparación (חטאת לכפר).

Pero la fiesta en que este sacrificio expiatorio tiene su marco propio es, claro está, el día de las Expiaciones.

Antes de nada situemos este día en el calendario judío. Indirectamente lo encuadraremos también en el conjunto de los grandes días festivos de Israel, que han ido ya apareciendo de rechazo, por otro lado, a lo largo de nuestra disertación (Pascua, Acimos, Pentecostés, Tabernáculos).

El gran día de las Expiaciones, llamado Kippur (de «kpr», כפר, reparar, borrar, reconciliar), clausura los diez días de penitencia que le preceden y que son los primeros días del Tishri (septiembre-octubre). Son los días, por otro lado, que siguen a la fiesta de Rosh-hashannah o Año Nuevo, fiesta que marca el comienzo del calendario civil. El mes de Tishri, si bien es el séptimo desde el punto de vista del año litúrgico-religioso, es el primero civilmente e incluso fue el primero también litúrgicamente durante ciertas épocas. Según este ordenamiento del calendario, el año comienza con el otoño. En este mes hay que notar además que se celebra también la fiesta de los Tabernáculos.

Sin embargo, el año litúrgico comienza con el mes de Nisán (marzo-abril), el mes de la primavera, de la Pascua y de Pentecostés.

Así, pues, en el mes de Tishri se celebran tres fiestas: la del Año Nuevo (Rosh-hashannah), la del Kippur (perdón) y la de los Tabernáculos (Kenukot). Parece que la fiesta del Kippur, antes de tener fecha propia, estuvo unida a la de los Tabernáculos o a la de Año Nuevo, si no a las dos. Ya hemos dejado apuntado en páginas anteriores que la relación de estas dos últimas fiestas en sus orígenes es muy obscura y discutida. Las distinciones que estamos utilizando ahora y que son las actuales del judaísmo son igualmente tardías respecto de los documentos más antiguos veterotestamentarios [8].

Este es, pues, el día por excelencia del sacrificio expiatorio. En Lev 16 encontramos su ritual. El texto parece que nos llega bastante retocado, pues combina como dos ceremonias o tradiciones diferentes (por su espíritu y origen).

En primer lugar, el sumo sacerdote ofrece un toro por él y por su casa. Penetra, la única vez en el año, en el «santo de los santos»; es decir, atraviesa y pasa al otro lado del velo

8 H. Cazelles, *La Sainte Bible* de l'École biblique de Jérusalem (París 1956) (Lev 16,1, nota); L. Ligier, *Péché d'Adam et Péché du monde* I (París 1960) pp.94-95.

de separación. Dentro del «santo de los santos» está el «propiciatorio», una construcción maciza de oro, con dos querubines en sus lados extremos, que se coloca sobre el arca (Ex 25,17-21). El nombre hebreo del propiciatorio es *Kapporet,* de la misma raíz, como se ve, que Kippur. Se puede traducir, pues, por instrumento de purificación, de limpieza, de expiación o reconciliación. La razón de este nombre se comprenderá por lo que ahora vamos a decir.

Cuando el sumo sacerdote está dentro del «santo de los santos», inciensa el propiciatorio y lo rocía, por su cara oriental, con la sangre del toro que ha sacrificado por sus propios pecados. Luego, colocándose frente a él, hace siete aspersiones en su dirección (Lev 6,11-15).

La asamblea, por su parte, hace el ofrecimiento de dos machos cabríos. Son primero echados a suertes para ser dedicados uno a Yahvé y otro a Azal'zel. El dedicado a Yahvé es inmolado por los pecados del pueblo. Entonces el sumo sacerdote vuelve a entrar, ahora con la sangre del macho cabrío, en el «santo de los santos» para rociar el propiciatorio de la misma manera que hizo con la sangre del toro inmolado por sus propios pecados (Lev 16,11-16). (Parece que se añade una tercera expiación por el altar, pues se frota a éste con sangre del toro y del macho cabrío, v.16.19 y 33.)

Cuando han concluido estos ritos, se trae «delante de Yahvé» el segundo macho cabrío ofrecido por el pueblo, dedicado a *Azal'zel.* El sacerdote impone sus manos sobre la cabeza del animal y confiesa sobre él las faltas, voluntarias o involuntarias de los israelitas. Entonces un hombre lleva al desierto al animal, que marcha «llevando sobre él todos los pecados» (Lev 16,8-10; 20,22). Este rito sí parece ciertamente una liturgia de trasposición o de transmisión de pecados. El macho cabrío queda como contaminado, impuro y no es propiamente ofrecido ni a Yahvé ni a *Azal'zel* (véanse otras analogías en Lev 14,2-9).

¿Qué significa *Azal'zel*? Es el nombre de un demonio que los antiguos hebreos y cananeos creían habitaba en el desierto, tierra estéril, donde Dios no ejerce su función fecundante. Así lo entiende la versión siríaca, el *Targum* y el *Libro de Henoc* (9,6; 10,4-8). Por lo demás, la creencia de que el desierto es el lugar de los demonios se halla atestiguada a menudo en la Biblia (Is 13,21; 34,11-14; Tob 8,3; Mt 12,43). El culto israelita admite esta vieja costumbre popular.

Antes dijimos que el sacrificio de expiación tenía más de una denominación. Una de ellas dijimos era *'ašam* (אשם, ofensa,

culpa), sacrificio de reparación de una ofensa. Parece que esta denominación es empleada para los sacrificios expiatorios particulares. Sin embargo, no es fácil adivinar la distinción entre una y otra denominación, entre uno y otro sacrificio. Con el tiempo, ciertamente, se borran tales distinciones. Además parece que Lev 1-4 está compuesto de retazos redaccionales y de tradiciones de épocas diferentes. En todo caso, este tipo de sacrificio, con su doble denominación, ocupa un lugar importante dentro de la restauración religiosa trazada por los últimos capítulos de Ezequiel. En cambio son muy raras las alusiones a este sacrificio antes del exilio y muy discutibles.

He aquí uno de los aspectos de la evolución a que hemos hecho referencia al comienzo del capítulo. Los sacrificios expiatorios son mucho menos frecuentes en los primeros períodos de la vida de Israel. Pero la evolución viene de más atrás. Arranca del tiempo en que el *šelamiym* deja de ser el único o principal sacrificio. En general, hay que decir que, después del exilio, el *šelamiym* y su significado de rito de alianza pasan a un segundo plano.

Es primeramente el holocausto, sacrificio consistente en una cremación, desconocida en las más primitivas costumbres semitas, el que empieza a cobrar especial relieve. El holocausto se hace el sacrificio más frecuente y más regular en el templo. Así vemos que, según Re 16,15, hay holocaustos a la mañana. Pero según Núm 28,3-8 y Ex 29,3.8-42, hay ya también por la tarde. Son textos correspondientes al culto postexílico. La razón de esta evolución parece estuvo en la centralización del culto, el consiguiente aumento masivo de peregrinaciones y, por lo tanto, la creciente frecuencia de los sacrificios públicos. De ahí que los sacrificios familiares disminuyan y la participación sea menos individual e incluso menos personal. El culto como que se independiza de las intenciones de los oferentes particulares.

Posteriormente es el sacrificio de expiación, o, si se quiere, el carácter expiatorio del holocausto el que pasa a primer término, marcando como un tercer período de esta historia del sacrificio judío. También en la *Mishná* se nota el predominio del sacrificio expiatorio. La razón de este avance y predominio del sacrificio expiatorio no está en una creciente materialización del culto, como a primera vista pudiera parecer. Al contrario, la causa es el moralismo israelita, que afina fuertemente la conciencia judía de sus faltas. Es la originalidad de Israel, este sentido especial de la transgresión de la Ley divina, y, por lo tanto, de la ofensa de Dios, así como, consi-

guientemente, de la exigencia de una reparación. De hecho, no está claro existiera en los pueblos vecinos el sacrificio expiatorio como en Israel.

Ciertamente, el israelita sabe bien que el perdón de Dios es obtenido por la contrición de corazón. Así se lo enseñaban los profetas. Pero era natural que ese sentimiento de contrición se expresase por signos. A esa necesidad de expresión responde el sacrificio expiatorio. También la corriente profética discurre por los derroteros de esta síntesis de sacrificio expiatorio, signo del corazón contrito. Especialmente se destaca el Deutero-Isaías, que describe al siervo de Yahvé como cordero que va a ser inmolado. En Is 53,7 lo encontramos al término técnico sacrificial: «se hizo ofrenda de reparación»: *'ašam*, אשם (sale dos veces, como verbo y como substantivo).

Así se abren las puertas al Nuevo Testamento. Jesús es el cordero de Dios que quita los pecados del mundo (Jn 1,29) y que se hace víctima por el pecado. En él culmina la larga tradición veterotestamentaria del sacrificio expiatorio. En 2 Cor 5,21 leemos:

> «El que no había conocido pecado, se hizo pecado por nosotros, para que en él nosotros llegásemos a ser justicia de Dios»
>
> (2 Cor 5,21).

Ahora podemos comprender que esta expresión paulina es un hebraísmo patente. «Pecado» es la transposición del *ḥata't* hebreo, la fórmula metonímica de «sacrificio, víctima por el pecado». El sacrificio cruento de expiación, de reconciliación y aplacamiento culmina en el sacrificio de Cristo. En esta línea de continuidad, a partir de los sacrificios expiatorios judíos, interpreta la epístola a los Hebreos la crucifixión de Cristo. En el c.9 leemos, en relación con la fiesta anual de la Expiación, tal como se celebraba en tiempos de Cristo:

> «Los sacerdotes entran siempre en el recinto (tienda) primero (más exterior) para cumplir con su servicio cultual. Pero en el segundo (el interior) entra sólo el sumo sacerdote una vez al año, provisto de la sangre que ofrece por sus faltas propias y las del pueblo... Es una figura para el período actual. Bajo su régimen se ofrecen dones y sacrificios que no tienen el poder de hacer perfecto al adorador de conciencia... (6-7,9).
>
> El Cristo, venido como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, atravesando (por la ascensión) la tienda mayor (recinto mayor) y más perfecta (el «santo» o cielos), no hecha de manos de hombre, es decir, no de esta creación, entró una vez para siempre en el santo de los santos (santuario), no con sangre de machos cabríos ni de toros jóve-

nes, sino con su propia sangre, consiguiéndose así una eterna redención» (11-12)

(Heb 9,6-7.9.11-12) [9].

Luego continúa entremezclando el sacrificio de expiación con el del holocausto y alianza. En el v.22 leemos: «Según la Ley, casi todo es purificado por la sangre... Sin efusión de sangre no hay perdón».

Si el sacrificio expiatorio alcanza una plenitud tan clara en Cristo, el viejo sacrificio pacífico y de comunión, el *šelamiym,* alcanzará también hasta Cristo y se remansará en él como en su última culminación. El *šelamiym* o banquete sacrificial perdura, como en un rescoldo, hasta los tiempos del Nuevo Testamento, en la celebración pascual. No ocupa el primer plano de atención como lo ocupó en los orígenes, pero no desaparece. Cristo parte del banquete sacrificial de la cena pascual, el viejo *šelamiym,* sacrificio de alianza y comunión (1 Cor 11,25; Lc 22,30), para legarnos el sacrificio de la Nueva Alianza, el banquete eucarístico (Qumrân ha podido ser eslabón intermedio en este salto, ya que al vivir lejos del templo da más prevalencia al banquete).

Así llega el sacrificio judío al tiempo de Cristo, a los umbrales del Nuevo Testamento. Por estos dos hilos conductores, el *šelamiym,* o banquete de comunión berítica, y el sacrificio de expiación, conecta con el sacrificio cristiano la larga y multisecular tradición sacrificial judía.

9 La epístola a los Hebreos (del c.5 al 10) es el documento principal y aun el único que de modo sistemático trata sobre la acción salvífica de Cristo desde una perspectiva sacrificial, cultual y sacerdotal, como culminación del sacrificio y culto del Antiguo Testamento. Véase W. THÜSING, *Lasst uns hinzutreten. Heb. 10,22. Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebraerbrief:* Bibl. Zeits. 9,1 (1965) 1-17; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* (Ratisbona 1953); F. J. SCHIERSSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1953); C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* I (París 1952; II, 1953); J. SWETNAM, *The Greater and more Perfect Tent.* A contribution to the Discussion of Hebrews 9.11: Biblica 47,1 (1966) 91-106; A. CODY, *Heavenly sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (Indiana 1960).

LIBRO SEGUNDO

CAPITULO 14

DOCUMENTOS LITERARIOS DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE LA INSTITUCIÓN EUCARÍSTICA

Podemos y debemos entrar ya en el abordaje directo de lo que es la cuestión nodal de todo nuestro trabajo: la institución eucarística. He ahí el tema en que converge, como hacia su foco unificador, todo el bagaje de ideas y resultados hasta aquí adquiridos. Y también de aquí partirán las líneas temáticas que trazaremos después.

Si queremos atacar de frente la cuestión de la institución eucarística, debemos comenzar por la consideración de los documentos que nos la transmiten. Son cuatro, a saber, los tres Sinópticos (Mt 26,26-28; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20) y 1 Cor 11,23-25.

Hoy los escrituristas están de acuerdo en añadir Jn 6,51 c.53-58. Podemos, pues, decir que los cinco principales autores del Nuevo Testamento son testigos de la institución de la Eucaristía hecha por Jesús.

Si bien es verdad que los cinco autores coinciden en este primer dato, luego son un verdadero caleidoscopio de variantes sobre el mismo tema. El análisis paciente y minucioso de tales variantes, estudiadas comparativamente, ha producido hasta nuestros días toda una literatura sutil y abundante en revelaciones, de interés siempre, aunque contradictorias a veces [1].

Nosotros no vamos a entrar de lleno en esta selva de discusiones, a menudo alambicadas. No pretendemos hacer una investigación exegética autónoma de las tradiciones eucarísti-

1 Los autores más destacados, por citar sólo los más recientes, son: JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960 3); HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1955 3); GÜNTHER BORNKMANN, *Das Ende des Gesetzes* (Munich 1958 2); PAUL NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (Munich 1960); JOHANNES BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo 1955); PIERRE BENOIT, *Le récit de la Cène en Luc XXII,15-20.* Aparece primero en *Revue biblique* 48 (1939) y luego en *Exégèse et Théologie* I (1961) pp.163-203; HEINZ SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18:* Neutestamentlichen Abhandlungen 19,5 (1953); *Der Einsetzungsbericht Lk. 22,19-20:* ibid., 20,4 (1955); *Jesu Abschiedrede Lk. 22,21-38:* ibid. (1957); *Joh. 6.51c ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede:* Biblische Zeitschrift (1958) 244-262; *Lk. 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Biblica 32 (1951) 364-392 y 522-541.

cas neotestamentarias, ni de los distintos autores neotestamentarios como redactores de estos pasajes, sino simplemente analizar tales tradiciones en la perspectiva de una historia evolutiva de la liturgia de la misa.

Ciertamente, pasaremos de largo ante tres cuestiones favoritas de los exegetas. Primera: cuál de los textos bíblicos representa la versión más antigua y cómo se puede reconstruir o cómo quedaría tras un trabajo de reconstrucción. Segunda: si se superponen dos redacciones en Lucas, una breve y otra larga; caso de que así suceda, cuál de las dos es la primitiva. Tercera: el discurso contenido en el c.6 del evangelio de San Juan, ¿es unitario o no? Dicho de otra manera: ¿se refiere todo él a la Eucaristía o sólo una de sus partes?

Estas y otras cuestiones nos llevarían demasiado lejos y, probablemente, no nos conducirían a buen puerto, ya que los escrituristas mejores se hallan muy divididos en torno a ellas, sin que aún se perfile una opinión mayoritaria.

Tampoco nos dejaremos arrastrar por la discusión apologética, aunque sea importante en sí. Me refiero, por ejemplo, a la cuestión de si la primera forma de cena eucarística consistió sólo en pan eucarístico, sin vino, como segundo indisoluble elemento. La respuesta negativa es demasiado evidente.

Nuestro método va a ser el mismo que hemos seguido hasta aquí: limitarnos a analizar el aspecto «litúrgico» de los documentos neotestamentarios sobre la institución. Dicho de otra manera (según el modo de hablar y de plantear la cuestión los escrituristas): estudiaremos la «coloración» litúrgica de la noticia histórica que nos transmiten los pasajes del Nuevo Testamento; la influencia o proyección que la celebración cúltica de la cena ha ejercido sobre la narración o hecho histórico en cuanto tal. Será un primer paso que nos hará conocer directamente la liturgia de la misa, al menos tal como la celebraba la comunidad apostólica, en cuyo seno se elaboraron los documentos o redacciones de los Sinópticos, de Juan, de Pablo, y, desde luego, indirectamente, la *ipsissima coena,* tal como fue celebrada por Cristo.

Dice el P. Benoit: «Si Marcos no satisface nuestra curiosidad arqueológica diciéndonos cómo fue la cena de Jesús, nos transmite, sin embargo, las palabras rituales de los primeros cristianos con las que celebraban la Eucaristía. Esto es mejor. El texto de Marcos es muy arameizante. Es más antiguo que Marcos mismo. Sus numerosas afinidades con el que transmite Pablo independientemente nos permite atribuir esta tradición

a la comunidad palestinense de los primeros años de la Iglesia» [2].

A veces se piensa que falta un eslabón importante en la evolución de la misa, a saber, el que hay entre la primera, celebrada por Cristo, y la que nos describen los documentos del siglo II y III. Pues bien, ese eslabón es el Nuevo Testamento. He aquí un ángulo de visión en el que raras veces se sitúan los teólogos clásicos de la Eucaristía, preocupados primordialmente por su temática deductiva o apologética. Por eso se les escapaba la riqueza evolutiva encerrada en nuestros textos.

Enumeremos en primer lugar las pistas y huellas de «liturgización» que encontramos en los cinco autores seleccionados.

Al final de las palabras consecratorias del vino dice Cristo, según Mateo (26,28), Marcos (14,25) y Juan (6,25): «Esta es la sangre derramada por muchos» («muchos» es la fórmula semita de decir «todos»). Según Lucas, sin embargo (22,20), la fórmula usada por Cristo es: «derramada por vosotros». Se pasa de un estilo indirecto, «los muchos», al directo, interpelativo, de la comunidad presente en el acto litúrgico, «vosotros»; se pasa del universal al concreto, actualizador. La palabra indicativa, explicativa o interpretativa de Cristo se convierte—y así nos llega a nosotros—en fórmula ritual, fórmula para acompañar la celebración y distribución sacramental [3].

Igualmente, respecto del cáliz, leemos en Marcos: «bebieron todos de él» (14,23), mientras que en Mateo encontramos la fórmula «bebed todos de él» (26,27). Es el mismo paso de estilo narrativo al estilo directo, interpelativo, del indicativo al imperativo, propio de un diálogo litúrgico [4].

Pablo abre su redacción diciendo: «El Señor Jesús, en la noche...» (1 Cor 11,23). Ninguna de las otras redacciones usa el término *Kyrios* (Señor), que es, por lo demás, claramente cúltico. Es la fórmula solemne de la confesión de fe litúrgica, primitiva (Rom 10,9; 1 Cor 12,3), añadida por la redacción paulina para adaptar el texto tradicional al nuevo contexto litúrgico [5].

No hay datos concretos, particulares, que nos describan el hecho histórico de la cena. La redacción nos llega revestida de una cierta atemporalidad cúltica [6]. La diferencia salta a la vista si se compara nuestro texto con el del lavatorio de los

2 BENOIT, o.c., pp.194-5.
3 J. JEREMIAS, o.c., pp.106.164.166.
4 J. JEREMIAS, o.c., p.164.
5 J. BETZ, o.c., p.11; J. JEREMIAS, o.c., p.106.
6 J. BETZ, o.c., p.12.

pies (Jn 13), o con el contexto anterior (Mc 14,12-16; Mt 26-17; Lc 22,7-13). Especialmente en Marcos se percibe cómo del v. 12 al 21 de ese c.14 hay una narración hecha según su estilo habitual, pintoresco y detallista. Del v.22 al 24, en cambio, se extiende un pasaje, como una cita, de texto estereotipado, como transcrito de otra fuente muy diferente de la anterior. Efectivamente, al llegar el episodio de la cena, en su parte central, inserta el texto litúrgico anamnético [7].

Particularmente hay que destacar el dato más conocido, a saber, la no mención de la comida del cordero o de los otros platos de la cena, bien pascual, bien festiva judía, y la mención, por el contrario, de otros elementos. Se ve que se transmite la narración de un hecho histórico, pero estilizadamente, como abstractamente, despojado de los ingredientes que la celebración cúltica, el formulario litúrgico rememorativo, ha eliminado; ciertamente, porque el Jesús histórico no les dio importancial especial [8].

Las palabras de contenido escatológico que Marcos pone en boca de Jesús, al final de su narración de las dos consagraciones, son también muy sintomáticas (14,25). Recordémoslas:

> «En verdad os digo que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el Reino»
>
> (Mc 14,25).

Estas palabras Lucas las sitúa al comienzo, por delante de la doble consagración. Parece que este orden de Lucas está más de acuerdo con el sentido de las palabras mismas y de su contexto primitivo. Jesús, al anunciar que no beberá más vino, se refiere al vino no eucaristizado, no consagrado; por tanto, a un vino que está en un plano muy distinto del denominado «mi sangre». Debe, pues, decirlas antes de pronunciar las palabras consecratorias, que colocan el sentido del vino en un plano diferente, a saber, en el plano simbólico-sacramental. Lucas comprende bien que las palabras primeras, las pronunciadas por Cristo sobre el vino, las palabras «escatológicas», anteriores a las consecratorias, exigen como soporte la mención de una copa distinta de la que contendrá la sangre consagrada. Así, Lucas menciona dos copas. Pero Marcos, que transmite simplemente la redacción de la cena ya hecha formulario litúrgico, por tanto desprovista de la primera parte de una cena judía, a saber, todo lo que precede a la partición del pan (por ejemplo, la copa o las copas anteriores), no puede poner

7 P. Benoit, o.c., pp.192.194.
8 J. Betz, o.c., p.11; P. Benoit, o.c., p.84.

estas palabras escatológicas de Jesús al principio. De ahí que las traslade al final [9].

Un paso decisivo de evolución, mejor dicho, de retroproyección litúrgica, es el acercamiento e incluso emparejamiento de la bendición del pan y del cáliz en las narraciones neotestamentarias. En Pablo (1 Cor 11,25) y en Lucas (22,20) se conserva todavía una huella de la antigua cena judía y de su estructura: el partir el pan se hace antes de la cena, y el bendecir la copa principal, después. El *postquam coenatum est* de nuestro canon (μετὰ τὸ δειπνῆσαι en el Nuevo Testamento) se refieren a tal costumbre. Pues bien, este inciso desaparece en Mateo (26,27) y en Marcos (14,23). La comida del cordero o de otras carnes y platos realizada entremedias ha desaparecido, y así se han acercado, se han juntado las dos bendiciones [10].

El adverbio *osautos* (ὡσαύτως), propio de la versión lucano-paulina (1 Cor 11,25a; Lc 22,20b), podría equivaler a una rúbrica muy breve y condensada, que vendría a significar: «hágase respecto del cáliz lo mismo que se ha hecho respecto del pan». En los Sinópticos no se encuentra, y, en cambio, sí hay una explicación del pan (Mt 26,27; Mc 14,23). Parece como si se hubiera sustituido una rúbrica anterior, demasiado concisa, por la explicación de su contenido [11].

La introducción que precede en Marcos a las palabras consecratorias del cáliz tiene una solemnidad y un énfasis peculiares, propios del estilo litúrgico más que del narrativo. Efectivamente, podemos contar hasta cinco verbos seguidos («tomó —el cáliz—, bendijo, dio, bebió, dijo») (Mc 14,23). En Mateo hay cuatro [12].

Es opinión común entre los escrituristas que los textos usados frecuentemente por razones de culto o catequesis tienden a estructurar sus elementos paralela y simétricamente, repitiendo o duplicando alguno de ellos, aunque no lo estén en la versión original. Razones bien rítmicas, bien nemotécnicas (de memorización) son las que dan lugar a esta especie de ley, llamada de paralelismo o paralelización litúrgica.

En los diversos textos neotestamentarios sobre la cena, que, como sabemos, tienen el mismo esquema, podemos observar claramente la ley. Unos tienen ciertos elementos repetidos, y otros no. El que lo tengan todos nos hace pensar que lo breve, no repetido, fue lo original; pues lo habitual, en una transmi-

9 P. Benoit, o.c., p.191; J. Jeremias, o.c., p.108.
10 J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia* I (Viena 1958) p.10.
11 J. Jeremias, o.c., p.107.
12 J. Jeremias, o.c., p.106.

sión como la bíblica, es ampliar o glosar, no suprimir. El que lo tengan algunos nos muestra que se ha producido el fenómeno de la paralelización. Concretamente encontramos esta ley verificada al menos cuatro veces.

La fórmula ὑπὲρ ὑμῶν *(yper ymon)* se halla en Pablo (1 Cor 11,24), Lucas (22,19) y Juan (6,51—con variantes—) en conexión con el pan consagrado. En Mateo y Marcos sólo aparece en conexión con el cáliz. Parece que del cáliz, donde se ve mejor su presencia, se extiende al pan.

La orden o mandato que da Jesús : «Haced esto en memoria de mí», no se encuentra ni en Mateo ni en Marcos. En Lucas (22,19) se encuentra sólo para la consagración del pan. En cambio, en Pablo está para la del pan y la del vino (1 Cor 11,24.25).

Según Benoit [13], y le siguen muchos autores tanto católicos como protestantes, el que en algunas versiones no haya rastro de este mandato tiene una explicación fácil. Se trata de una rúbrica. Y una orden o rúbrica no debe ser repetida, sino ejecutada. Estas palabras, pues, no se decían en la celebración primitiva. De ahí el silencio de Mateo y Marcos sobre ellas. Posteriormente, una profanización de la celebración puso en peligro el «memorial» del Señor. Entonces se les dice explícitamente a los fieles las palabras de Cristo: «haced esto en memoria de mí». También admite Benoit que, al haber dejado de repetir verbalmente esta orden del Señor durante años, se había olvidado su sonido verbal exacto, por lo cual se echó mano, quizás, de una fórmula muy difundida en el mundo de entonces en relación con los banquetes funerarios celebrados en recuerdo de un difunto. Este difunto hacía una especie de fundación con tal fin: ἐπὶ τῷ ποιεῖν αὐτούς ἀνάμνησιν μού (para que se acuerden de mí). Es un texto que recogen Lietzmann, Jeremias... Sin embargo, nos parece superfluo y artificial recurrir a tales textos extraños al ambiente bíblico, en el cual, como veremos, se pueden encontrar precedentes adecuados.

El verbo copulativo ἐστιν *(estin)* no se encuentra en la consagración del cáliz que trae Lucas (22,20). En cambio se encuentra en la que trae Pablo (1 Cor 11,25) y en la del pan que transmiten los cinco autores. De hecho, el estilo semita no suele usar el verbo «ser» en tales casos.

En la consagración del cáliz, sólo Marcos (14,23) y Mateo (26,27) repiten los gestos mencionados en la consagración del pan, a saber, tomarlo, bendecirlo, distribuirlo. Ya indicamos

13 P. Benoit, o.c., pp.192-3.

que Lucas y Pablo se contentan con poner el adverbio ὡσαύτως (de la misma manera, es decir, haciendo lo mismo)[14].

Si cualquiera de las diez observaciones hechas a lo largo del presente capítulo, aisladamente considerada, podría resultar no del todo convincente para probar el carácter litúrgico de los cinco documentos eucarísticos neotestamentarios, la suma de todas ellas produce un argumento nuevo de fuerza convergente indiscutible.

Así, pues, lo transmitido por los documentos bíblicos no es la última cena del Señor, la cena histórica tal como Cristo la celebró, sino su ritual litúrgico primitivo, tal como la celebraba la Iglesia apostólica de Jerusalén, de Palestina.

Ahora bien, precisemos más cuidadosamente la afirmación anterior. Las palabras transmitidas por los evangelistas y por Pablo no son propiamente el formulario cúltico-litúrgico que recitaban los primeros cristianos al celebrar la misa. Son, más bien, una rúbrica o guión condensado de lo que había que hacer en la asamblea eucarística, según la voluntad del Señor. De ahí que sea tan breve. Pretende únicamente sugerir las líneas de acción o realización, recordar a la comunidad apostólica lo esencial que había que hacer. El acto mismo podía ser mucho más extenso. Ya nos ha salido este género literario en los capítulos anteriores. Se trata de una «leyenda cúltica etiológica», en la terminología de la exegesis actual. Ya dijimos que el término leyenda hay que entenderlo según el viejo sentido castellano de mote, contraseña, clave o guión sintético de una celebración litúrgica habitual, que resume su ejecución y a la vez explica o legitima su origen histórico. El que sea texto etiológico-cúltico no significa que sea creado por la inventiva de la Iglesia primitiva[15].

Las perícopas sobre la institución eucarística, en cuanto que son redacciones cúlticas, no pretenden, en primer lugar, desempeñar una función histórica, tal el describir la última cena de Jesús, cómo fue, cómo se desarrolló... Las narraciones bíblicas buscan ante todo fundamentar una *praxis* contemporánea, ciertamente recurriendo a la vida de Jesús. Anuncian la historia, pero no por ella misma, sino con vistas al culto de la Iglesia. Describen el banquete de la Iglesia primitiva a la luz del último celebrado por Jesús, y viceversa.

Lo que sí es evidente y admitido hoy por todos es que no se ve por ningún lado la disciplina del arcano. Algunos

14 J. Betz, o.c., p.11; J. Jeremias, o.c., pp.163-6.
15 P. Neuenzeit, o.c., p.93; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus:* R. N. T. (Ratisbona 1954); Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (1903) p.45. Véase también J. Jeremias, o.c., p.166 y J. Betz, o.c., p.12.

autores la invocaron hace algunos años, como *Deus ex machina,* para resolver ciertos problemas. Así, por ejemplo, Joachim Jeremias. Si faltan, en ciertos casos, determinados datos, hay que ver el motivo de cada caso. Sí se nota, ciertamente, una discreción y parquedad grandes en las redacciones. Pero es porque los documentos se dirigen a cristianos y, por lo tanto, suponen a sus destinatarios informados adecuadamente de los elementos de su fe y su práctica [16].

Una vez hechas las afirmaciones anteriores, hay que contrapesarlas con otra contraria. Los textos neotestamentarios nos dejan ver, al trasluz, la cena de Jesús, más aún, la cena ritual judía. No nos estamos contradiciendo. Un texto bíblico del Nuevo Testamento es una trama bien trenzada con muchos hilos, superpuestos unos a otros, como estratos diversos. Detrás de todas estas pantallas se puede vislumbrar la venerable liturgia de la cena judía, que en algunos aspectos está más cercana a la realidad histórica de la última cena de Jesús que la misa primitiva.

Este hilo último de la trama es muy delgado y a veces se deja ver solamente por rastros más bien imperceptibles (por lo demás, ya se habrá observado que prescindimos ahora de la batallona cuestión de si la última cena fue pascual o no. Las afirmaciones que vamos haciendo valen para cualquiera de las opiniones que se tenga).

Hay otros rasgos, sin embargo, en el esquema global de las redacciones eucarísticas neotestamentarias que son muy claramente perceptibles como de origen judío. Así, según observamos hace un momento, la separación de la bendición del pan y del vino por la cena. Enumeremos algunos más.

La expresión λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας (tomando el pan y diciendo la bendición), en los tres Sinópticos y en 1 Cor es una expresión fijada, estereotipada para el gesto del padre de familia cuando inicia la plegaria al comienzo del banquete (Mc 6,41; 8,6; Lc 24,30; Jn 6,11; j. Ber. VIII 12a,45; VI 10ab...). La oración se inicia al levantar el pan aquel que preside. Así lo entiende Juan 21,13. Es muy semítico poner λαβὼν (tomar) antes de una acción que se quiere destacar. A nosotros, occidentales, nos puede parecer a veces superfluo.

«Partir y dar» es igualmente una expresión israelita estereotipada para estas circunstancias y que traen los tres evangelistas (Mc 6,41; 8,6; Lc 24,30; Jn 6,11; 21,13; j. Ber. VI 10a.62).

16 H. Schürmann, *Lk. 22,29b-20 als ursprüngliche* p.525; P. Benoit, o.c., p.164; J. Betz, o.c., p.168.

«Fruto de la vid», usado por Juan para su declaración escatológica («ya no beberé más...». Véase también Lc 22,18; Mc 14,25) proviene de la fórmula bendicional de la copa en la cena judía («Bendito Dios..., que crea el fruto de la vid»).

El substantivo ποτήριον (copa), que en 1 Cor y en Lucas lleva el artículo determinativo (τὸ ποτήριον), quiere indicarnos una copa concreta, entre las cuatro que se escanciaban a lo largo de la cena judía, la copa principal, que sabemos era la tercera, llamada «copa de la bendición» (1 Cor 10,16), por decirse sobre ella la principal bendición de toda la cena.

Finalmente, el uso del verbo εὐλογεῖν *(eulogein,* bendecir) y de su sinónimo εὐχαριστεῖν *(euxaristein)* nos permiten entrever el trasfondo judío más recóndito y decisivo de la cena. Estos dos verbos son empleados sin que se mencione su objeto. Es la tradicional forma semita de expresar el carácter ascendente de la bendición.

A veces, es verdad, en textos afines, no en los de la cena, se ha deslizado el acusativo, síntoma de una influencia no semita de lo que es la bendición ascendente. Más bien se trata de variantes de algunos manuscritos nada más. En la multiplicación de panes narrada por Lucas (9,16), Jesús, tomando los cinco panes y los dos peces: εὐλογήσας αὐτούς (los bendijo). Sin embargo, otros manuscritos dicen ἐπὶ αὐτούς (sobre ellos). Es, sin duda, la lectura original, porque es la que corresponde al pensamiento semita. El otro ejemplo lo tenemos en la segunda multiplicación de panes narrada por Marcos (8,7), donde encontramos la fórmula εὐλογήσας αὐτά (habiéndolos bendecido). Pero, igualmente, otros manuscritos suprimen simplemente el αὐτά y ponen el verbo sinónimo εὐχαριστήσας.

Un ejemplo muy explícito, e incluso explicitado intencionalmente, al parecer, por su autor, de lo que es la bendición de que nos hablan los textos de la institución eucarística para un judío, lo encontramos en los Hechos de los Apóstoles. Se nota que Lucas escribe ya en un ambiente y para un ambiente no hebreo ni judeocristiano. Refiriéndonos la tempestad por la que tiene que pasar Pablo en su navegación a Roma y la comida que celebran cuando ha pasado el peligro, leemos que Pablo: λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καί κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν («tomando el pan, dio gracias a Dios delante de todos y, partiéndolo, comenzó a comer») (Act 27,35).

Está claro que el complemento de *eulogein* o *euxaristein,* es decir, de la bendición ascendente, es Dios, aunque en la mayoría de los casos, por ejemplo, en los textos de la cena, no aparezca explícito.

Notemos, en fin, que el binomio *gratias agens benedixit* del canon romano no se halla en ninguno de estos textos neotestamentarios sobre la institución eucarística. En cambio, aparece en numerosas anáforas (57 de las 80 que selecciona y analiza P. Cagin en su obra *L'Eucharistie)*.

Valgan todas las observaciones hechas a lo largo de este capítulo para completar una visión de conjunto preliminar y como avance de los capítulos siguientes, en los cuales analizaremos más a fondo la relación de la cena última de Jesús con la cena (pascual o no) judía.

CAPITULO 15

EL RITUAL DE LA CENA PASCUAL

Es preciso dedicar un capítulo al análisis de la cena judía. Después de hacer un primer estudio de los documentos neotestamentarios sobre la última cena del Señor, salta a la vista que no se puede continuar avanzando en su elucidación si no conocemos bien el contexto anterior, desde donde brotan y desde donde son condicionados. Será un análisis que nos proveerá de materiales muy eficaces para hacer un comentario mucho más hondo que el iniciado en el capítulo anterior.

Comenzaremos hablando de la cena judía que se celebra la noche de Pascua. He aquí una opción que parece hacemos apriorísticamente, sin justificación. Efectivamente, se discute si la cena última de Cristo fue una cena pascual o fue simplemente una cena fraternal, festiva, más solemne que la cotidiana. Y pareja con esa disputa va la otra, realmente prolija y difícil, la de las fechas plausibles para una y otra sentencia. Sin embargo, nosotros, continuando el método que nos es habitual, nos referiremos a la cena de Jesús tal como la presentan los documentos neotestamentarios. Y nadie discute, porque está formalmente explícito en los Sinópticos, que la cena de la institución eucarística es descrita y considerada por ellos como cena pascual. Puede verse Mt 26,17-20; Mc 14,12-18; Lc 22,7-16. Bástenos ahora con esta reflexión. Es claro que, si al menos queremos entender a los Sinópticos, debemos entender algo de lo que era la cena pascual judía. Más adelante volveremos sobre el tema.

En capítulos anteriores hemos hablado de la fiesta pascual y de la evolución experimentada en su etiología cúltica. También hemos hablado de sus ritos, pero muy vagamente. Ahora trataremos no tanto de su evolución etiológica cuanto de su

rito más característico, a saber, la cena. El ritual de la cena, sin embargo, tiene también su historia evolutiva, que no debemos pasar por alto. Le dedicaremos unas consideraciones, aunque sean someras, y entraremos rápidamente en la descripción de la situación en tiempos de Cristo.

Es evidente que al principio la cena pascual fue una cena familiar celebrada entre miembros de la familia en sus tiendas de campaña o en sus casas particulares (Ex 12,1.21). Después de la sedentarización en Canaán, se empieza a celebrarla en los santuarios locales. Con la reforma deuteronómica del año 622 a. C. se obliga a hacer la cena pascual dentro del templo central y único de Jerusalén (Dt 16,1). Estos cambios llevan consigo una consecuencia inmediata. El rito de la sangre—untar con ella el dintel de la puerta propia—(Ex 12,21) desaparece y se transforma en un nuevo rito, a saber, derramar la sangre del cordero al pie del altar (2 Crón 30,16).

En los tiempos posteriores del judaísmo, antes de los Macabeos y durante su época, la inmolación de los animales y la aspersión de la sangre acaba siendo más importante que la cena. Predomina la parte sacrificial sobre la comunitaria (banquete). El cordero pascual es considerado como sacrificado a Yahvé. Así se queman sus partes grasas en el altar de los holocaustos, como vimos se hacía en los sacrificios de Israel. La hora de matar los corderos era entre la hora nona y undécima; es decir, de tres a cinco de la tarde.

En Flavio Josefo no queda claro si la comida se hacía en las casas particulares o en el templo. Sí se sabe que en la noche pascual las puertas del templo quedaban abiertas (*Bell. iud.* VI 9,3). Ciertamente, al crecer la masa de peregrinos, empieza a permitirse que la cena, no el sacrificio, se haga fuera del templo. Pero seguía siendo obligatorio tomarlo dentro de la ciudad de Jerusalén, considerada como una expansión o ampliación del templo. Es decir, aunque los peregrinos habitaban en los alrededores (por ejemplo, en Betania, como hizo Jesús), debían estar dentro de la ciudad para la cena. Los habitantes de Jerusalén cedían, sin cobrar, habitaciones de sus casas a las familias o grupos de la provincia. Se tenía la conciencia de que Jerusalén pertenecía a todos. Y se decía que, al repartir Canaán entre las doce tribus, Jerusalén había quedado sin repartir como propiedad nacional [1].

Correspondía a cordero por familia o por grupo de 10 a 20

1 H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1928). IV: *Exkurse zu einzelner Stellen des Neuen Testaments*, en *Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, Erster Teil, 4 Exkurs: Das Passmahl. p.41.

personas. Cuando el grupo no estaba formado por vínculos familiares de sangre, sino por otro tipo de vínculos más morales, era denominado חבורה, φρατρία *(haburah, fratria)*. Eran una especie de cofradías, de las que hablaremos más adelante.

Según Flavio Josefo, se mataban 256.500 corderos *(Bell. iud.* VI 9,3), de lo que Beer deduce que se reunían 2.700.000 personas en Jerusalén durante la fiesta [2]. Esta gigantesca inmolación, hecha en el templo, era llamada θυσία *(zysia)*.

El *Libro de los Jubileos,* de esta época (s.II a. C.) nos da las primeras noticias sobre el acompañamiento de los cantos que rodean y envuelven la cena pascual, bien en la celebración doméstica, bien en la del templo *(Jub.* 49,6; 2 Crón 30,21). El tratado *Pesachim* (V 7; IX 3) de la *Mishná* alude al canto del *Hallel* en el templo durante la matanza de los corderos.

Probablemente, el célebre y emotivo texto de Isaías sobre la noche poblada de cantos alude a lo mismo:

«Vuestro canto será como en la noche de fiesta, cuando los corazones están jubilosos. Así estará el que, al son de la flauta, con tambores, cítaras y en medio de danzas, sale para dirigirse al monte de Yahvé, la roca de Israel»

(Is 30,29).

No se olvide que la noche pascual era la única del año en que se prolongaba la cena o la fiesta hasta la medianoche y hasta la madrugada. Por lo demás, se puede pensar que toda esta envoltura musical e instrumental pasaría del templo a la casa.

El *Libro de los Jubileos* dice:

«Todo Israel estuvo comiendo carne del cordero pascual, bebiendo vino, alabando y bendiciendo y dando gracias al Señor Dios de sus padres»

(Jub. 49,6).

Ya sabemos que estas expresiones aluden a los himnos berakáticos. También en este texto encontramos la primera alusión al vino bebido en la celebración y que, como sabemos, llegará a tener después una importancia primordial. Sin embargo, el *Libro de los Jubileos* hace remontar su uso al tiempo de la salida de Egipto [3].

En el tiempo en que se empiezan a elaborar los materiales de la *Mishná,* es decir, algo después, la fiesta pascual se divide

2 *Die Mischna. Pesachim.* Introducción, textos y notas de G. BEER (Giessen 1912) p.48. Véase también FILÓN, *De Monarchia* II 1.

3 CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old Testament* (1913); J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover.* From the earliest times to a. d. to. (Londres 1963) pp.21.133. G. BEER, *Die Mischna. Pesachim. Ostern:* Geschichte und Quellen (Giessen 1912) pp.4-48. Sobre la Mishna y de este tratado—Peschachim—véase IX 179.

y queda claramente desdoblada en dos actos: uno que podíamos denominar eclesiástico (se realiza en el templo: así el matar, desangrar el cordero; la aspersión de sangre, combustión de grasas...), y otro doméstico (en casa: asar el cordero, comerlo...)[4].

Cada cordero era llevado al templo por el amo de la casa o por un criado. Allí lo mataban junto con los otros, en el patio interior, cerca del altar de los holocaustos, después de terminar el sacrificio vespertino *(Tamid)*, que tenía lugar a las dos y media de la tarde, es decir, como ya indicamos antes, hacia las tres de la tarde (hora nona).

El acto de matar el cordero lo ejecutaba el que lo había llevado. Los sacerdotes lo que hacían era ponerse en fila y, con un recipiente (fuente o jofaina) ir pasándose la sangre hasta hacerla llegar junto al altar. Allí la derramaban al pie del altar. Durante esta operación, nos dice la *Mishná*, se cantaba el *Hallel* (Sal 113-118) *(Pesachim* V 7).

Luego colgaban los corderos en estacas y los despellejaban. Los abrían en canal y les extraían las partes que debían ser quemadas como materia de sacrificio, a saber, el sebo o la grasa sólida del animal. Concretamente se trataba de las siguientes partes: la cola entera, cortada desde la rabadilla; el sebo que envuelve las entrañas, los dos riñones, el sebo que los recubre y el que hay entre ellos y los lomos; en fin, la redecilla del hígado sobre los riñones (Lev 3,9-10).

Aquí era ya un sacerdote el encargado de recibir estas porciones, llevarlas al altar y quemarlas (i. *Pesachim* III 10).

Entonces el mismo que había traído el animal se lo llevaba a casa, echándoselo a la espalda, después de haberlo envuelto en un pellejo. Ya en casa, asaba el cordero, todo entero de una vez, no por partes (Ex 12,8.9.46), con lo cual quedaba dispuesto y listo para la cena, que empezaba al anochecer, tras la puesta del sol (Ex 12,8)[5].

Si recordamos lo dicho en el c.12, constataremos que no hemos hecho sino describir con más detalle el sacrificio «selamítico» (de comunión). Lo más nuevo en la época de Cristo es el claro desdoblamiento del *šelamiym* en dos fases: la primera en el templo y la segunda en la casa particular.

La última etapa de evolución en el rito de la cena pascual conduce a una simplificación, mejor, la hace volver a los principios. En la época talmúdica, destruido el templo, vuelve el rito pascual a ser un rito exclusivamente familiar y doméstico.

4 G. Beer, o.c., p.57.
5 Strack-Billerbeck, o.c., pp.47-51.

La destrucción de la ciudad-templo de Jerusalén es la causa. Pero hay más. El cordero sólo puede ser matado en el templo y comido en Jerusalén. No se permite imitar fuera de él lo que se hace en el templo [6]. Por tanto, a partir de esta época, no se permite, no puede comerse el cordero dentro de la cena pascual. El cordero desaparece de la cena. Queda, quizás, como recuerdo, la costumbre de comer esa noche carne asada.

Para apreciar debidamente el cambio, debe tenerse en cuenta que el cordero no ocupaba «de facto» un lugar predominante en la cena desde el punto de vista material. Otra cuestión es su importancia desde el punto de vista simbólico. Pero desde el punto de vista material, su importancia era exigua, ya que, en un grupo familiar (en el que entraban los criados), o de amigos, con 15 ó 20 personas, un cordero, despojado de lo que era quemado en el templo, no podía dar mucho de sí. La porción o ración que correspondiera a cada uno tenía que ser forzosamente parva. Por eso se añadían a la cena otras clases de carnes (vaca, buey o ganado menor) que se comían antes del cordero. A este plato o cubierto suplementario, pero principal cuantitativamente, se le llamaba חגיגה («'agiygah»). Su raíz debe ser חגג («ḥagag», festejar) (*Pesachim* X 9).

Por tanto, el cordero era más bien un bocado primordialmente simbólico para recordar la tradición de la salida de Egipto (y la época nómada de su historia), así como la conexión sacrificial con el templo donde era inmolado y ofrecido a Yahvé (por el holocausto de algunos de sus elementos y la efusión de su sangre al pie del altar). Consiguientemente, el que no se mencione el cordero en los documentos cristianos bíblicos o postbíblicos sobre la cena no debe resultar chocante. Estaba ya en el ambiente.

Con lo dicho hasta aquí nos hemos referido a la evolución del rito de la cena pascual considerados ambos en su globalidad sintética. Podemos proceder ahora a un análisis muy minucioso y analítico. Pero ¿cómo proceder? ¿De dónde partir?

Los autores modernos se apoyan parte en las viejas tradiciones talmúdicas, midrásticas, parte en la liturgia actual judía. Y así reconstruyen los diversos detalles del ritual. Ciertamente la liturgia judía no es amiga de innovaciones. Y casi todos sus elementos, incluso actuales, se remontan al tiempo de Cristo o a un tiempo todavía anterior o inmediatamente posterior. Sin embargo, nosotros no queremos aún prejuzgar ni nos decidimos en favor de la antigüedad de todo lo que vamos a enumerar a continuación. Aquellas partes o elementos que más nos

6 G. Beer, o.c., p.77.

interesen para nuestra investigación las estudiaremos a su tiempo detenidamente en su aspecto cronológico. Ahora pretendemos tan sólo tener una impresión general de lo que es la «película» de la cena en sus fases principales y no principales.

Las reconstrucciones de los autores modernos a que antes aludíamos coinciden, pero varían también entre sí, especialmente en lo referente a dividir, articular o agrupar los diversos ritos, etapas, partes de la cena. A dos autores nos referimos principalmente: Joachim Jeremias y E. D. Goldschmidt [7].

J. Jeremias divide la acción en cuatro partes, que titula: Entremeses (o aperitivos), liturgia pascual, comida (platos principales), y conclusión. Goldschmidt divide también en cuatro partes la cena, pero según un criterio de división que quiere ser más exigente, más seguro científicamente, porque quiere ser exponente de una ly o constante. Cada parte estaría enmarcada en el rito de la copa; es decir, se abriría con la bendición o escanciamiento de la copa y se cerraría con el acto de beberla. En resumen, las cuatro partes de la cena corresponderían a las famosas cuatro copas que, ciertamente, las más viejas tradiciones judías han considerado siempre como el eje ritual o los hitos conductores de la cena, hasta llegar a adjudicarles todo un simbolismo fascinante y ambicioso. «Las cuatro copas, dice la *Mishná,* son los cuatro reinos: el reino del mundo, el de la redención, el de los castigos del mundo y el del consuelo que un día beberá Israel» (J. *Pesachim* X 37b.c).

Veamos cada una de estas partes o «seder».

El «seder» primero se inicia con la bendición de la primera copa, según la ley enunciada por Goldschmidt. La fórmula nos es conocida. «Bendito Yahvé, Dios nuestro, rey del universo, que ha creado el fruto de la vid». Sin embargo, los días festivos ante todo tiene lugar el rito del «quiddus», es decir, la bendición de la fiesta. Es una bendición que alaba a Dios por la fiesta que se acaba de iniciar en este atardecer (recuérdese que en el calendario judío las fiestas empiezan la víspera). He aquí el texto:

> «Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que ha dado a su pueblo Israel esta fiesta de panes ácimos para que se alegre y recuerde.
> Bendito Yahvé, que hace santo a Israel y a los tiempos»
> *(Berakot* 49,44a).

7 JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960 3) p.79; E. D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah, its Sources and History* (Jerusalén 1960). Sigo esta obra a través de L. LIGIER, *Magnae orationis eucharisticae seu anaphoras origo et significatio.* Ad usum privatum (Roma 1964); J. BLOCH, *La Haggadah de Pâque* (París 1960).

Esta bendición sustituye a la fórmula de bendición de la copa primera. Ella misma es a la vez bendición de la fiesta y de la copa. Según hemos visto, al alabar a Dios por la fiesta, el banquete, el fruto de la vid..., todo queda santificado, porque queda dedicado, «consagrado» a El. Lo mismo habrá que decir de las otras tres copas, especialmente de la tercera. El apelativo *quidduš* (de קדש, santificar, santo) encuentra ahí su justificación.

A continuación se bebe de la primera copa recién bendita. Y tras una ablución de manos, se reparten y bendicen los entremeses o aperitivos, las hierbas amargas mojadas en mermelada, compota, etc., o no amargas, pero mojadas en vinagre, agua salada... Se suelen mencionar, como las usadas, la lechuga, la escarola, el perejil, el perifollo, la menta o hierbabuena.

El texto bendicional dice así:

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que ha creado el fruto de la tierra.

Bendito Yahvé, que nos santifica por sus mandamientos y nos manda comer hierba amarga».

Viene luego el llamado rito de la proposición del pan ácimo. Se parte un trozo de pan para guardarlo hasta el fin de la cena. Luego el que preside muestra otro trozo a todos los comensales y dice:

«He aquí (o éste es) el pan de la aflicción (el pan de miseria), que nuestros padres comieron en el país de Egipto.

El que tenga hambre, venga a comer (con nosotros). Todo el que esté necesitado venga a celebrar la Pascua (con nosotros).

Este año aquí. El año próximo en el país de Israel.

Este año, esclavos. El año próximo, libres».

Así termina el primer «seder». No coincide del todo el sumir el primer cáliz con el final, según la ley antes enunciada. Pero sí coincide el segundo cáliz con el segundo «seder».

Efectivamente, se escancia la copa y comienza inmediatamente la parte que J. Jeremias llama «liturgia pascual», porque en ella se encuentran los elementos más típicos y exclusivos de la cena pascual.

Primeramente se halla lo que podíamos denominar la catequesis mistagógica, en forma dialogada, con las preguntas del niño y las respuestas del padre. «¿Por qué esta noche es distinta de las otras noches?», comienza diciendo el niño. Y enumera lo que le resulta nuevo en la cena de esa noche, es decir, lo que es el ritual más específico de la liturgia pascual doméstica (el pan ácimo, las hierbas amargas, el nombre de Pascua, el estar recostados...).

Estas preguntas dan pie para introducir la catequesis o midrás, es decir, la glosa interpretativa que la vieja tradición rabínica pedía se hiciera del rito y de los símbolos fundamentales de la cena, cuyo fundamento está ya en Ex 12,26; 13,8. En la *Mishná,* dentro de su tratado sobre la Pascua, el tratado Pesachim, leemos:

«Dice el rabino Gamaliel: el que en la Pascua no explica estas tres cosas, a saber, lo que es la Pascua (פסח, «pesaḥ»), los panes ácimos (מצה, «maṣah») y las hierbas amargas (מרור, «maror»), no cumple con su obligación.
Pascua (se usa) porque Dios pasó de largo ante las casas de nuestros padres en Egipto.
Panes ácimos porque fueron liberados.
Hierbas amargas porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto»

(*Pesachim* X 5a).

Efectivamente, sigue a continuación la larga explicación que da el padre a todos los presentes sobre el sentido de la fiesta que se está celebrando, su origen, el significado de sus gestos y signos; para lo cual cuenta la historia de los hechos sucedidos esa noche, es decir, la salida de Egipto y la liberación. Para eso repite y recita los viejos textos históricos del Antiguo Testamento, concretamente Deut 26,5-8. Pero no sólo los recita, sino que a renglón seguido los comenta y glosa con otros textos paralelos del Exodo o del Génesis o de los Profetas. Es un verdadero centón o centonización. El conjunto de este texto recibe la denominación de *haggadá,* en sentido estricto. En sentido lato se dice hoy de todo el ritual pascual. En sentido propio restringido, el término *haggadá* se refiere a esta parte que, como se ve, es una especie de liturgia de la palabra o lectura bíblica, pero comentada midrásticamente, homiléticamente. Es la proclamación de la buena nueva para Israel, de los *mirabilia Dei.* Es un evangelio.

Haggadá viene de נגד (ngd), que significa contar, narrar, pero también anunciar, proclamar. Es un vocablo de contenido rico y múltiple, clave en la literatura y teología rabínica. Su etimología está explicada en el mandamiento de la *Tora* que prescribe al padre de la familia que cuente a sus hijos la salida de Egipto (הגדת לבנך) (contarás a tus hijos) (Ex 13,8).

Cierra este largo formulario un texto singular y famoso que está tomada de la *Mishná,* de su tratado *Pesachim,* o mejor, que la *Mishná* nos lo recoge, porque ya entonces se usaba litúrgicamente. Dice así:

«En cada época, cada uno está obligado a considerarse como si él hubiera salido de Egipto. Porque se dice (Ex 13,8): ese día tú debes

explicarle a tu hijo: con este fin Yahvé ha actuado en favor mío cuando salí de Egipto»

(*Pesachim* X 5b).

Podemos decir que es una especie de «monición de paso al rito», es decir, de monición para hacer tomar conciencia del carácter actualizador de la celebración pascual.

Pero antes de iniciar el rito, es decir, la cena, se anticipa la respuesta a este gran anuncio con la plegaria de la asamblea familiar, la plegaria doxológica, eucarística, en forma de himno. Se canta el *Hallel* (su primera parte), que es introducido por otra monición digna de una atención especial.

«Por eso (se refiere a la monición de paso al rito, inmediatamente anterior) estamos obligados (חוב, «ḥub») a

alabar, להודות-*lehodot-*
aclamar, להלל-*lehalel*
elogiar, לפאר-*lepa'er-*
encomiar, לרומם-*leromem*
magnificar, לגדל-*legadel-*

a Aquel que hizo todas estas maravillas en nosotros y en nuestros padres, al que nos ha conducido de la esclavitud a la libertad. Digamos ante él Aleluya»

(*Pesachim* X 5c).

En la *haggadá* actualmente en uso, a la lista de verbos doxológicos dicha se añaden otros cinco:

bendecir, לברך-*lebarek-*
adorar, לשחח-*lešabeh-*
honorificar, להדר-*lehader-*
engrandecer, לעלה-*le'aleh*
venerar, לקלם-*leqalem-*

Volvemos, por lo tanto, a encontrarnos con la familia de sinónimos, tan conocida, ahora como introducción (monición introductoria) al himno berakático del *Hallel;* introducción y constelación doxológica que volveremos a descubrir al comienzo de la anáfora cristiana, incluso en la expresión «estamos obligados» que cristalizará en el *dignum et iustum est, aequum...*

Se recita la primera parte del *Hallel* (Sal 113-114,8) y al final una bendición llamada *geula* (de גאל, ga'al, liberar), o bendición de la redención. Parece que tiene la misión de concluir el himno anterior a modo de *collecta*. También parece ser la bendición del segundo cáliz.

Con la bebida de esta segunda copa debería acabarse el segundo «seder». Pero no es así. Sigue a continuación el rito importante de la bendición, partición y repartición del pan

entre los asistentes. La bendición es doble; tiene doble fórmula: la habitual y la propia de la fiesta.

La habitual dice:

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que hace surgir el pan de la tierra».

La propia añade:

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que nos has santificado por tus mandamientos y nos has ordenado comer pan ácimo».

No se olvide que el pan era prácticamente el ingrediente principal de la comida judía. De ahí la importancia de este momento. Obsérvese también que se relaciona la idea de bendecir y de santificar, relación que encontramos también en otras de las bendiciones que llevamos transcritas en el presente capítulo.

Hay luego una nueva bendición de las hierbas amargas mojadas en mermelada o compota, según la fórmula siguiente:

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que nos santificas por tus mandamientos y nos has ordenado comer hierbas amargas».

Se sirve finalmente la cena (el plato principal) (*Pesachim* 10,13f).

En vez de postre se reparte el pan ácimo guardado al principio.

El tercer «seder» se inicia escanciando la tercera copa, sobre la que se pronuncia, tras una introducción, la bendición, que es alabanza y acción de gracias por la copa, toda la cena y todo lo que significa. De ahí su importancia y su lugar estratégico. De ahí su nombre de copa o cáliz de bendición (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) (cf. 1 Cor 10,16). La expresión en hebreo es כוס של ברכה, *kos šel berakah.*

Es la principal *beraká* de la noche, la gran bendición o eucaristía pascual. Volveremos luego sobre ella y sobre su texto.

Al terminar de recitar la bendición, se bebe de la tercera copa. Entonces comienza el cuarto y último «seder».

Se escancia la cuarta copa y se acaba de cantar el *Hallel* (Sal 114,9-118). Sigue una bendición conclusiva y el gran *Hallel* o salmo 136. Se bebe de la cuarta copa.

No nos corresponde hacer un comentario de este esquema ritual. Hagamos una única observación, que es más bien impresión subjetiva, ya que no podemos ahora probar cumplidamente lo que vamos a indicar.

Recordamos que este esquema tan detallado es moderno. Recordamos también lo que dijimos en el capítulo anterior

sobre la ley de paralelización. Pues bien, creemos que en este ritual, tal como nos llega, ha jugado su papel la ley del paralelismo. Hay varios pasajes que parecen repeticiones, doblajes de otros. Así el rito de la proposición del pan en el primer «seder» repite la bendición del pan del segundo. Pensamos lo mismo de la bendición de las hierbas, también del primero y segundo «seder». Sobre la distribución del *Hallel* habría que afirmar algo parecido, y, desde luego, sobre la introducción a la primera parte del *Hallel* y a la bendición de la tercera copa, sobre la bendición, *collecta,* que cierra las dos partes del *Hallel...*, y, en último término, sobre las mismas cuatro copas tal como están estructuradas y ordenadas.

Es ésta una observación que tiene su trascendencia. Porque, dejándonos guiar por ella, podemos pensar en un esquema primitivo de cena en el que los momentos centrales son la bendición del pan y de la tercera copa; momentos que, según todos los autores recientes, son aquellos en los que Cristo inserta las palabras consecratorias. Las palabras sobre el pan ácimo: «éste es el pan de la aflicción (de miseria)...», podrían pertenecer, pues, no al *seder* primero, sino al segundo, ya que el único rito del pan, en tal esquema elemental, sería este último.

Ampliemos más ahora, para ilustrar la afirmación que acabamos de hacer, lo que antes dijimos muy de paso sobre la importancia del pan. Para un judío del tiempo de Cristo, lo principal en una comida era el pan. Tenemos varias pistas para cerciorarnos. La *Halaka* dice que cuando se bendice el pan, si se come algo con él, no hay que bendecir separadamente ese algo que acompaña la manducación del pan. Basta con la bendición del pan. En cambio, no se puede volver la regla al revés *(Berakot* VI 5). Por otro lado, asegura el mismo tratado *Berakot,* cuando se tiene delante un plato principal con un aditamento, si se bendice dicho plato principal, queda bendito lo demás.

Otra confirmación nos viene de las costumbres caseras del israelita recogidas también en la *Mishná.* Al indicar lo que hay que preparar para una comida o banquete se habla ante todo de cocer el pan. Todavía en la actual *haggadá* judía, las primeras normas con que se abre se refieren a la preparación del pan (hacer desaparecer el pan con levadura y aderezar el ácimo).

El pan es el plato principal. La carne, el pescado, son considerados como guarnición. Así se explica que exista una expresión aparentemente extraña para designar la comida judía.

Se habla de «partir el pan». Comer equivale a partir el pan. Y parece que esta expresión, muy discutida por otro lado, se refiere a toda la comida, no a una de sus partes [8].

Por lo demás, sabemos que el campesino del área mediterránea vive fundamentalmente del pan, e incluso cuantitativamente es lo principal de sus comidas.

Parece, sin embargo, que en tiempos de Cristo, o algo después, se comía carne también con cierta abundancia. Así el *Pesachim* 57a (p. *Pesachim* 10,37,46) nos indica que, como postre, en ciertos banquetes se tomaban palomas abundantemente. Obsérvese que es como postre. Es decir, parece una costumbre secundaria, ulterior, propia de ciertos grupos o tiempos.

Por tanto, si suponemos que la cena judía tiene como alimento principal el pan y como acompañamiento también principal el vino, la diferencia entre cena pascual y la Eucaristía de Cristo no es tan grande. Hemos dado, pues, un nuevo paso, importante, de acercamiento a la institución eucarística.

Si, al terminar de hacer la descripción del ritual pascual, reflexionamos sobre sus elementos y nos preguntamos por la estructura más íntima que los articula a todos, podemos llegar a las siguientes interesantes conclusiones.

Parece que hay una bipolaridad fundamental. Un primer polo o centro es la *haggadá* o liturgia de la palabra. Un segundo centro polar es la *beraká.* No existe tanta diferencia entre ambos. Tienen el mismo contenido. Pero la forma es distinta. La *haggadá* tiene una forma narrativa, catequética, instruccional. La forma de la *beraká* es oracional, doxológica, bendicional. También podemos decir que es hímnica, porque podemos incluir el *Hallel* dentro de la *beraká,* entendiendo ésta ahora en sentido más lato.

Podemos decir que la bendición—la Eucaristía—responde y corresponde a la Buena Nueva, al Evangelio. Lo recoge y lo transforma en alabanza.

Esta observación puede ser fácilmente conjugable con otra, de carácter igualmente global, que hace la tradición rabínico-judaica, según la cual la *haggadá*

> «nos conduce
> de la desolación al gozo,
> del gozo a la fiesta,
> de las tinieblas a la luz» [9].

8 STRACK-BILLERBECK, *Ein altjüdisches Gastmahl,* en *Kommentar z. N. T...* IV. pp.613-621.
9 J. BLOCH, *La Haggadah...* p.2.

En un segundo plano existe también la bipolaridad de la palabra y el rito. Lo que la *haggadá* cuenta y la *beraká* agradece es «presentado», es «presencializado» bajo la forma de símbolo y signo en la cena.

Tercer plano y tercera bipolaridad. Existen unos signos, de significado ambiguo (manjares, gestos, hora...), y unos textos que los interpretan, los explican, los aclaran, proyectando sobre ellos un nuevo significado o decidiendo uno de los múltiples que sugieren (explicación de las hierbas amargas, del pan ácimo, del término pascual...). Hay, pues, varios textos en la cena (*Deuteworte* los llaman los exegetas alemanes), cuyo objetivo específico y concreto es interpretar, explicar el significado superior, simbólico, espiritual, de realidades o cosas aparentemente materiales, cerradas en sí [10].

Retengamos esta triple polaridad para el momento en que analicemos más detenidamente la institución eucarística legada por Cristo.

CAPITULO 16

CENA PASCUAL

Nuestro próximo cometido es analizar los textos o formularios principales recitados en la última cena, para lo cual debemos proceder en primer lugar por aproximaciones, como, por lo demás, hemos hecho hasta aquí; es decir, analizando primero los textos o formularios de la cena judía. En el capítulo anterior hemos considerado su rito, mejor, sus ritos. Parece que éste sería el momento de la consideración de los textos.

Sin embargo, antes debemos disipar una nube que empaña la claridad del procedimiento. Efectivamente, nos movemos en la ambigüedad de si la cena celebrada por el Señor fue una cena pascual o no. Debemos tratar de despejar esta equivocidad. Así podremos proceder con más seguridad a dar los pasos ulteriores que aún nos faltan. También veremos pronto que el abordaje de esta famosa cuestión nos vale para terminar de esclarecer ciertos puntos del capítulo anterior, es decir, de la cuestión ritual.

Ya de entrada debemos decir que no pretendemos resolver la pregunta dilemática de si la cena de Cristo fue pascual o no. Esta cuestión, que tanta tinta ha hecho correr entre los exe-

10 JOACHIM JEREMIAS, o.c., p.48.

getas, parece, como tantas otras, hallarse hoy en un callejón sin salida. No hay elementos absolutamente convincentes en favor de ninguna de las respuestas posibles. De ahí que los autores se hallen fatalmente divididos entre sí.

Es sabido que Joachim Jeremias es uno de los adalides en esta discusión, y un adalid que ha tomado partido enérgicamente en pro de una de las sentencias. Al comienzo de su obra fundamental *Die Abendmahlsworte Jesu,* hace un breve resumen del «estado de la cuestión».

La discusión arranca de los datos contradictorios que dan los evangelistas. Según los Sinópticos, Cristo instituye la Eucaristía en la celebración de la cena pascual judía, es decir, en la noche entre el 14 y el 15 de Nisán (Mt 26,17-19; Mc 14, 12-16; Lc 22,7-15). Según San Juan, en cambio, Cristo es crucificado la tarde inmediatamente anterior a esa noche (18,28). Por tanto, según él, la cena de Jesús no coincidió con la cena pascual, sino que tuvo lugar un día antes, la noche del 13 al 14 de Nisán.

J. Jeremias hace el recuento de cuatro grupos de sentencias que intentan resolver la antinomia y decidir sobre la realidad histórica de lo sucedido [1].

Un primer grupo de autores sostiene que los Sinópticos quieren narrar y narran realmente lo sucedido históricamente. Así muchos exegetas católicos, entre ellos el P. Benoit. Otro grupo se inclina por San Juan. Otros piensan que tienen razón los dos, porque aquel año la Pascua se celebró en dos días distintos (Lagrange, Billerbeck), bien porque aquel día era sábado y no se podía matar el cordero, bien por la polémica existente entre saduceos y fariseos que interpretaban de modo distinto el Levítico (23,11), y así adelantaban la cena un día.

Finalmente, ha aparecido una cuarta opinión, la de A. Jaubert [2]. Sostiene que Juan sigue un calendario solar esenio, de Qumrân, descubierto en las recientes excavaciones, según el cual la cena pascual se debía celebrar en el día equivalente a nuestro martes santo. Es una opinión que ha sido desestimada por los exegetas.

Tras este resumen, J. Jeremias propone una espectacular lista de catorce puntos o argumentos en pro de la «pascualidad» histórica, cronológica de la última cena. Son otros tantos rasgos, datos o elementos detectados en el interior de las redacciones evangélicas, cuya suma y convergencia acaba al final

1 JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte...* p.14.

2 A. JAUBERT, *La Date de la Cène* (París 1957). Sigue su opinión: E. RUSCKSTUHL, *Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Einsiedeln 1963).

por conferir una solidez excepcional a tal posición [3]. He aquí, muy esquemáticamente, los argumentos de J. Jeremias. Su enumeración ayuda también a esclarecer algunas de las ideas sobre el rito pascual, del que hemos hablado ya algo en el capítulo anterior.

Primeramente el lugar de la cena fue Jerusalén. Era una prescripción para la celebración de la Pascua.

Prescripción igualmente era la hora, por la noche (1 Cor 11,23; Jn 13,30). Todos los otros días, la cena comenzaba y tenía lugar antes de la puesta del sol.

Prescrito estaba también el gesto o postura de tomar la cena recostados todos, no sentados (Mc 14,18; Mt 26,20; Lc 22,14; Jn 13,12.23.25). Lo ordinario era comer sentados.

Las abluciones realizadas (Jn 13,10) no eran obligatorias sino en Pascua.

Mateo (26,21-26) y Marcos (14,18-22) sitúan la fracción del pan después del comienzo de la comida («cuando estaban comiendo...»). Es típico y exclusivo del rito pascual, que comenzaba con la fuente de los entremeses. Otros días, aun en comidas festivas o fraternales, al menos la parte colectiva, comunitaria del banquete comenzaba con la fracción y bendición del pan. Lo anterior no contaba en el rito, pues se celebraba más privada e individualmente y aun en otra sala, no en la sala-comedor.

J. Jeremias piensa también que el beber vino no era corriente en los días más normales. Sin embargo, esta opinión es hoy impugnada por la mayoría de los autores.

La alusión de Mc 14,26 y Mt 26,30 al himno que recitan todos inmediatamente antes de salir para el monte de los Olivos parece ser una alusión al Hallell, a su segunda parte, denominada en ocasiones הימנן (hiymnon) [4].

Finalmente, el principal argumento para J. Jeremias está en las palabras interpretativas o aclaratorias pronunciadas por Cristo. Se refiere a las palabras consecratorias pronunciadas por Cristo sobre el pan y el vino («Esto es mi cuerpo... Esto es mi sangre...»). Uno de los elementos constitutivos del rito pascual judío era este género de intervenciones aclaratorias, mistagógicas, del que presidía (Ex 12,16; Dt 26,5.11). Antes hemos insistido nosotros en la misma observación, al acabar el anterior capítulo.

Ciertos autores no partidarios de la opinión propugnadora del carácter pascual de la última cena han buscado una expli-

3 J. JEREMIAS, o.c., pp.36-56.
4 STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T...* IV 76.

cación, ciertamente muy plausible y con visos de aproximarse a lo verdadero, porque se apoya en datos de la misma historia y liturgia del pueblo israelita contemporáneo de Jesús. Estos autores provienen en su mayoría de la escuela de liturgistas anglófonos. Entre ellos mencionaremos a G. Dix [5], W. O. Oesterley [6] y B. Gärtner [7].

Parten de la existencia en las costumbres judías de un tipo peculiar de cena, que pudo muy bien haber sido la que sirvió de marco a la última de Jesús, a saber, las cenas organizadas frecuentemente entonces por una especie de cofradías de personas piadosas, igualmente frecuentes y numerosas. Estas cofradías, llamadas חבורה («ḥaburah», de חבר, «ḥabar», amigo), eran grupos particulares de amigos a quienes unía un objetivo religioso, piadoso y de caridad. Este objetivo cristalizaba en una comida fraternal la víspera de los sábados o de las grandes fiestas.

Formaban grupos de diez a veinte personas. Cristo y el grupo de sus discípulos encajaba perfectamente dentro de este tipo de agrupación, y aparentemente no se distinguía de las otras.

Pues bien, el rito de este tipo de banquete fraternal es casi el mismo que el de la cena pascual. Unicamente se diferencia, al parecer, en carecer de *haggadá* (la parte que J. Jeremias llama «liturgia pascual»), de lo que iba en conexión con la *haggadá* (hierbas amargas, pan ácimo...) [8] y del Hallel [9]. Poseía todo el sistema de bendiciones mencionadas; por lo tanto, la bendición y partición del pan, la bendición por la fiesta, la bendición de la copa tras la cena.

Oesterley ha opinado que la bendición de la fiesta, llamada *Quiddus,* pronunciada sobre el cáliz primero, fue la que sirvió de marco a la consagración realizada por Jesús, observando, sin embargo, que esa bendición no siempre estaba al principio de la cena, sino que frecuentemente iba colocada al final, ya que la cena no pascual se celebraba antes de la puesta del sol y, por lo tanto, su terminación coincidía con la llegada de la oscuridad, momento en que se encendía y bendecía la luz. Entonces se bendecía también a Dios por la fiesta que empezaba, santificándola de esa manera, es decir, separándola, segregándola del tiempo profano.

Dix, sin embargo, opina que la única o principal bendición

5 GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1960).
6 W. O. OESTERLEY, *Jewish Background of the christian Liturgy* (Londres 1925).
7 B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover* (Copenhague 1959).
8 G. DIX, o.c., p.52.
9 J. JEREMIAS, o.c., p.49.

colectiva, es decir, que se hacía comunitariamente, siendo dirigida por el que presidía, era la del cáliz tras la cena (la tercera copa o cáliz de la cena pascual)[10]. Efectivamente, la obra de H. L. Strack-P. Billerbeck, que ha recopilado materiales antiguos para reconstruirnos lo que era el antiguo banquete judío festivo o comunitario, pero no pascual, nos da una serie de datos que coinciden con ciertas observaciones de Dix. Vamos a reproducir, muy sintéticamente, las líneas centrales de este tipo de cena judía, no porque creamos que fuera de este tipo la celebrada por Jesús y sus doce apóstoles, sino porque su conocimiento nos ayudará a devanar más seguramente el hilo de nuestro discurso, como en seguida se verá[11].

La comida principal, que siempre era al atardecer, excepto la noche pascual (otra más ligera se hacía al final de la mañana), se componía de tres partes: los entremeses, la comida propiamente dicha y el postre. Ahora bien, parece que los entremeses o aperitivos se tomaban no en la sala principal o comedor, sino en una habitación anterior, una especie de antecámara-vestíbulo, en la que no había mesa propiamente dicha, sino sillas y bancos. Como los comensales, en este momento y lugar, no formaban aún una comunidad, porque no estaban aún reunidos ni presididos formalmente, las bendiciones por los aperitivos que cada uno iba tomando las decían privadamente para sí.

A cada uno se le entregaba una copa. Luego se escanciaban las copas. Entonces cada comensal, en particular, decía la bendición con la fórmula que ya nos es conocida: «Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, porque ha creado el fruto de la vid». Igualmente para sí, bendecía los aperitivos con la conocida bendición: «Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, porque has creado el fruto de la tierra». Podían entrar en el aperitivo vegetales, y también algo de pescado o pollo. En este último caso se decía: «Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, por cuya palabra todo ha sido creado» (*Berakot* VI 1,2). (El sentido del aperitivo ya era entonces despertar el apetito y ayudar la digestión.)

Entonces se bajaba una cortina como señal de que ya nadie podía entrar a partir de aquel momento. Luego, ya colocados todos a la mesa, se erguía el que presidía (los demás, en las fiestas, solían estar recostados) y, tomando el pan, lo bendecía, diciendo: «Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo, que de la tierra hace brotar pan» (*Berakot* VI 1). Todos

10 G. Dix, o.c., pp.52-53.
11 Strack-Billerbeck, o.c., IV pp.616-629.

respondían «Amén», como signo de que la bendición se hacía en su nombre. A continuación lo partía y lo repartía. El pan era el único instrumento con que se comía. Por tanto, había que ayudarse con los dedos y, consiguientemente, había que hacer abluciones de manos al final.

Se indicaba a los comensales que la comida había terminado, sacando o dejando sobre la mesa un pan y legumbres (volvemos a ver el relieve que el pan tiene en la comida judía). Entonces el que presidía tomaba la copa y, tras una invitación a que todos se unieran a él, pronunciaba la bendición, es decir, la bendecía, dando gracias por toda la cena. Como luego veremos más detenidamente, se usaba el mismo formulario que en la cena pascual.

La descripción anterior nos muestra varias cosas. Primero, que efectivamente el esquema de la cena *ḥaburah* es esencialmente el mismo que el de la cena pascual. Segundo, que los momentos salientes de ambos tipos de cena son también los mismos, a saber, la bendición del pan antes de la cena, y del vino después. Los textos bendicionales son también fundamentalmente iguales (faltan los himnos, la *haggadá* y las palabras explicativo-mistagógicas).

Por lo tanto, para el análisis de los elementos sustanciales de la última cena de Jesús con sus apóstoles no es imprescindible haber resuelto la cuestión de su carácter pascual o no pascual («haburático»). En cualquiera de los dos casos, de las dos hipótesis, hay que hacer el mismo análisis, hay que barajar los mismos datos y se llega a los mismos resultados [12].

Lo que sí resulta evidente es que los evangelios describen la cena última de Jesús a la luz de una primitiva celebración pascual cristiana, o si se quiere, judeo-cristiana [13]. Queda entonces la discusión (motivo de tantas sentencias) retrotraída a un plano más discreto y anterior. No se trata de mostrar que la cena de Cristo fue pascual o no, sino de recordar y evidenciar que la redacción de los Sinópticos la reviste de tal carácter. Todos los argumentos de J. Jeremias no hacen sino desmenuzar esta evidencia. Y en ese plano tienen una fuerza irrebatible.

Esto se ve palpablemente si se observa que Lucas une redaccionalmente la narración de la institución eucarística (Lc 22, 19-20) a la noticia sobre la Pascua (Lc 22,15-18). Igualmente, en Marcos y Mateo la descripción de la institución eucarística

12 H. SCHÜRMANN, *Lk. 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Biblica 32 (1951) 533-4; STRACK-BILLERBECK, o.c., IV 24 Exkurs; G. BEER, *Die Mischna. Peschachim* (Giessen 1912).

13 H. SCHÜRMANN, o.c., p.533.

está inserta en la descripción y narración de la celebración pascual. Como ya dijimos en el capítulo anterior, la Eucaristía sacramental ocupa, en la composición redaccional, el lugar del cordero pascual; mejor dicho, ocupa el antes y el después del cordero pascual. Pero al omitirse toda alusión a él y a los manjares que le precedían, ocupa *de facto* el lugar central del pasaje, es decir, el lugar del cordero. La introducción de Marcos (14,12-18a; véase paralelos de Mateo y Lucas) y la observación final (14,26a: «Tras cantar los himnos») son el encuadre adecuado de una cena pascual judía.

Sin embargo, siempre hay autores que, apoyándose en la distinción recién enunciada, entre el hecho y la noticia redaccional sobre el hecho, están de acuerdo en que la narración sinóptica de la cena es a la vez una interpretación pascual de su sentido y naturaleza, pero sostienen simultáneamente que se celebró en una fecha distinta, como sugiere San Juan [14]. Si, admitiendo tal opinión, nos preguntamos de nuevo: ¿no pudo Jesús adelantar la celebración de la Pascua a un día anterior, etc.?, nos damos cuenta de que recaemos en la discusión de la que queríamos evadirnos. Y también nos damos cuenta, naturalmente, de la dificultad que hay en pasar de la Pascua de la Iglesia primitiva a la Pascua histórica de Jesús con sus discípulos. El gran problema del Cristo histórico y el Cristo de la fe se prolonga en estos otros aspectos de su acción salvadora e instauradora.

Todo lo que digamos de la Eucaristía instituida por Jesús apoyándonos en los datos evangélicos neotestamentarios tendrá validez respecto de la Eucaristía celebrada por la primera comunidad cristiana de Jerusalén o Palestina, de la que proceden los textos bíblicos en que nos apoyamos. Si también la tienen de la *ipsissima coena* de Cristo, tal como de hecho la celebró El, es otra cuestión. Sin embargo, puesto que aceptamos lo que aquí podemos llamar el *a priori* de una continuidad radical entre ambos momentos de la historia cristiana y de una fidelidad, igualmente radical, de los primeros discípulos de Jesús al legado del Maestro, sabemos que hay también una fundamental predicabilidad mutua entre las afirmaciones atribuibles a uno de los dos momentos históricos: el inicial y el posterior.

Ello no resuelve, cortándolo, el nudo gordiano de la cuestión. La predicabilidad mutua se verifica en un plano hondo y fundamental, por lo que no se excluye un margen amplio

14 J. B. SEGAL, *The hebrew Passover from the Earliest Time to A. D. 70* (Londres 1963) p.249.

de aportación creadora, interpretativa de la comunidad apostólica. Concretamente es posible y lícito pensar que, aun en el caso de que la cena última de Jesús no hubiera tenido lugar en la fecha de la cena pascual ni se hubiera desarrollado estrictamente según tal rito, los apóstoles, posteriormente, dándose cuenta de que el sentido *plenior*, es decir, último y profundo del acto de Cristo, no sólo equivalía, sino llevaba a su plenitud y aun a su caducación al sentido de la cena judía celebrada la noche pascual, la hayan descrito y transmitido revistiéndola de tales caracteres.

Evidentemente, para hacer una trasposición y una interpretación semejantes, tuvieron que tener en los gestos, en las palabras de Jesús, ciertos puntos de apoyo. No hay por qué acudir a una pura y exclusiva iluminación o especulación mentales de los apóstoles. Así queda patente la afirmación antes hecha de una radical continuidad en todas estas etapas.

El evangelio de San Lucas nos ha dejado una redacción de la institución eucarística que nos da las pistas necesarias para poder comprender la interpretación que la Iglesia primitiva hace de la cena de Jesús; para poder saber por qué la inserta en el marco de la cena pascual judía y en qué sentido ve una continuidad, pero también una relación de rebasamiento y aun de anulación mutua entre ambas [15].

Reproduzcamos el texto. (Los números que van en el margen izquierdo indican los versículos.)

15. «Y les dijo:
He deseado con toda mi alma comer esta Pascua
antes de sufrir.
16. Porque os aseguro que solo (no) la volveré a comer
cuando (hasta que) haya llegado ella a su plenitud (se cumpla)
en el reino de los cielos.
17. Tomando una copa, pronunció la bendición y dijo:
Tomadla y pasárosla entre vosotros.
18. Porque os aseguro que solo (no) volveré a beber del fruto de
[la vid,
cuando (hasta que) haya llegado el reino de Dios.
19. Y tomando luego el pan, pronunció la acción de gracias,
lo partió y dio, diciendo:
Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros.
Haced esto en memoria de mí.
20. Y de la misma manera, el cáliz, después de cenar, diciendo:
Esto es el cáliz de la Nueva Alianza en mi sangre,
la que es derramada por vosotros»

(Lc 22,15-20).

15 P. BENOIT, *Exégèse et Théologie* I (París 1961). *Le récit de la Cène en Luc XII 15-20* pp.163-203.

Con una mirada, no necesariamente muy prolongada, se echa de ver que tenemos ante nosotros un pasaje perfectamente elaborado y construido según una idea determinada. El pasaje tiene dos partes bien delimitadas. En la primera se habla de lo que se acaba, del viejo orden que se termina («no volveré a comer... no volveré a beber»); en la segunda, de lo que comienza, del orden nuevo que se crea («haced esto en memorial de mí..., la nueva alianza»).

La primera parte se desdobla en dos secciones a las que en la segunda corresponden simétricamente otras dos.

La primera sección de la primera parte se refiere a la Pascua, al cordero que se comía en la cena judía.

La segunda sección, también de la primera parte, se refiere al vino bebido igualmente en la cena judía.

A este doble plano se contrapone en la segunda parte el pan y el vino consagrado, como la doble contrapartida que corresponde a la doble sección primera de la primera parte.

Es evidente la idea profunda que rige esta construcción redaccional. A la vieja Pascua sucede la Pascua nueva. La Pascua nueva es la Eucaristía, el pan y el vino consagrados. La nueva Pascua es la plenitud, el cumplimiento de la primera, como indica esta correspondencia formal. Pero es su superación y anulación, como indica la contraposición y el texto explícito de la primera parte.

El pan y el vino consagrados son el signo de Cristo, Cordero inmolado y glorificado. Al humilde cordero de la vieja Pascua judía corresponde el Cordero inmaculado, que es Cristo. El primero prefigura al segundo, y el segundo lleva a su «cumplimiento», a su «plenitud» al primero, haciéndolo, por ende, inútil o superfluo.

Detallemos y justifiquemos estas armonías y paralelismos, siguiendo las observaciones del P. Benoit, de las que, como se observará inmediatamente, hemos hecho ya un avance en el capítulo 14.

Primeramente, la copa del v.17 y el pan consagrado del pan del v.19 no están en el mismo plano. En el v.17 se omiten las palabras sobre el sacrificio de la nueva alianza, que son esenciales en la tradición de la copa consagrada. Por lo tanto, Lucas no cambia el orden tradicional de los otros sinópticos adelantando la consagración de la copa. Esto equivale a decir también que la narración de la cena, como acto eucarístico-sacramental, empieza con el pan, es decir, en el verso 19. Por otro lado, el querer unir el v.17 con el 19, haciéndolos formar una unidad aislada del contexto, para apoyar la especie de una

cena eucarística a base sólo de pan, sin cáliz consagrado, y, por lo tanto, sin «sanguis», es decir, sin carácter sacrificial-expiatorio, es una operación mental ingeniosa, pero desprovista de fundamento [16].

Lucas tiene, como sabemos, la preocupación de presentar la historia de Jesús y de su gesta salvífica καθεξῆς, es decir, por su orden (Lc 1,3); un orden a veces cronológico, a veces lógico. Para seguir su criterio, adelanta las palabras escatológicas («ya no volveré a... hasta...»), que Marcos pone al fin del pasaje, al comienzo. Así el orden es más lógico. Cuando Jesús dice: «no beberé más de este vino», se refiere al vino no consagrado, no eucaristizado (faltan las palabras consecratorias); por lo tanto, debe decir estas palabras cuando el vino corresponde a tal afirmación, es decir, antes, y no cuando está ya consagrado, situado en otro plano.

Pero estas palabras de Jesús exigen ir en conexión con una copa. Lucas, para no complicar la construcción del conjunto, hace que sea la misma que va a ser eucaristizada, pero considerada en el estado que posee antes de la consagración. Efectivamente, la rodea de las mismas características (expresiones, verbos...) de que rodea a la copa sacramental, retirándole las palabras consecratorias fundamentales que vienen en el v.20 («este cáliz es la nueva alianza en mi sangre»). No tiene, pues, por qué identificarse esta copa con la primera cena judía. Aquí en Lucas se trata de una copa ficticia, desdoblamiento de la sacramental, ya que las palabras que la acompañan provienen de Marcos 14,25 (notar la alusión idéntica al fruto de la vid; en Marcos se refieren éstas a la copa sacramental, pues están colocadas tras las consecratorias).

Entonces, para redondear el equilibrio, Lucas hace lo mismo con el pan. Lo anticipa o prepara tipológicamente en el v.15, ciertamente con la mención de algo distinto, la Pascua, el cordero pascual, que recibe también su palabra escatológica (v.16). Así se ve que Lucas superpone el cuadro del rito eucarístico a otro cuadro anterior, el del rito pascual judío que desaparece. Jesús despide el viejo rito, e instituye el nuevo, la Eucaristía, la Pascua cristiana (1 Cor 5,7), sobre él, en lugar de él.

Marcos coloca la palabra escatológica en torno a la copa al fin; en parte porque suprime la naración de la primera parte de la cena, en parte porque quiere abrir el sacramento a su perspectiva escatológica, hacia el porvenir, posterior a él. Es como una cita para el reino futuro. Es una invitación a que

16 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1955 3) pp.216.238-249.

los cristianos vuelvan sus espíritus a lo que falta por realizarse: la reunión con el Maestro en el reino [17].

Lucas (v.16a.18a e incluso 15) añade a Marcos (14,25a) un valor nuevo. No sólo anuncia que no volverá a participar más en esta comida sobre la tierra, al anunciar su muerte, sino que revela otra cosa. El antiguo ritual judío queda caducado. Esto es el πληρωθῇ (llegar a la plenitud) del v.16b de Lucas. Así se puede interpretar el reino de Dios en Lucas como algo distinto del banquete pura y exclusivamente escatológico de Marcos. La βασιλεία τοῦ θεοῦ *(basileia tou zeou)* de Lc 22,16.18 hace pensar en el ámbito de crecimiento dinámico del nuevo rito pascual, es decir, en la Iglesia.

El evangelio de Lucas, como es sabido, anuncia con muy particular insistencia que el reino ha empezado ya, que no es exclusivo del final de los tiempos (escatologismo absoluto) (véanse 10,9; 11,20; 16,16; 17,20; 21,31; 9,27). La expresión πληρωθῇ (cumplirse, llegar a la plenitud) se encuentra con igual sentido en Lc 4,21; 24,44; Act 1,16; 3,18; 13,27. Compárese con Mc 9,1. El evangelio de San Lucas es el evangelio de ese interregno, de ese «entre-tiempo» que va de la primera a la segunda venida de Jesús, de ese tiempo y esa magnitud que es la Iglesia, realidad y símbolo a la vez, definitividad y provisionalidad juntas, misterio, sacramento primordial del cual los otros sacramentos, especialmente el eucarístico, son rompeolas de actuación cúltica y personal.

Decimos, por lo tanto, que la Pascua judía recibe su cumplimiento en el «antitipo» de la Eucaristía o Pascua cristiana. Pero ante tal afirmación puede surgir una objeción. ¿Cómo Cristo puede decir que beberá vino de nuevo en el reino si éste es la Iglesia? ¿Es que Lucas ha concebido la Eucaristía como los paganos, es decir, como un banquete en el que participa el mismo Dios? Quizá tal concepción, desde luego purificada de todo antropomorfismo erróneo, parece estar latente en 1 Cor 10,21 y Ap 3,20; pero no necesariamente en nuestro pasaje. No olvidemos que Lucas coloca estas palabras escatológicas antes de las eucarísticas y, por lo tanto, alude a los alimentos en su sentido natural, no sacramental, evitando hacer decir a Jesús, como hace Marcos, que no beberá del «vino nuevo».

Lucas, por lo tanto, en la medida en que deja entender que Jesús comerá y beberá de nuevo en el reino (es decir, en la Iglesia; tal es el sentido aquí del reino), se refiere sencillamente a las comidas en que participa tras la resurrección y que

17 P. BENOIT, o.c., p.169.

solamente Lucas menciona (24,30.41-43; Act 10,41; 1,4; hay que añadir Jn 21,9). La confirmación de esta perspectiva eclesiológica, más que escatológica absoluta, parece estar en las palabras que Lucas pone en labios de Jesús durante su conversación de despedida en el mismo marco de la última cena:

«Vosotros habéis permanecido siempre a mi lado, en mis pruebas.
Yo dispongo para vosotros del reino,
como el Padre ha dispuesto de él para mí.
Vosotros comeréis y beberéis sentados a mi mesa
en mi reino.
Vosotros os sentaréis sobre tronos,
para juzgar las doce tribus de Israel»
(Lc 22,28-30).

Con las anteriores consideraciones podemos comprender por qué los tres Sinópticos, y con ellos la Iglesia primitiva, han entendido, nos han transmitido la cena de Jesús como una cena pascual. Lucas no hace sino desvelar más perceptiblemente lo que pensaba y creía la Iglesia primitiva sobre la Eucaristía.

Pero este mensaje de los primeros discípulos nos llega con una percusión particularmente intensa a través de Juan, y precisamente a través de su peculiar cronología de los últimos días de Jesús, aparentemente contraria a la de los Sinópticos, de la cual, por cierto, no hemos dado aún cumplida explicación. El evangelio de Juan, con el orden cronológico en que presenta la cena, no hace sino confirmar el mensaje catequético-teológico de Lucas y de los Sinópticos sobre la nueva Pascua cristiana.

Efectivamente, Juan hace coincidir la muerte de Jesús con la hora en que los corderos son inmolados en el templo para la cena pascual (19,14)[18]. Juan nos dice que a la hora sexta (doce del mediodía) se le condena a muerte a Cristo y se le carga con la cruz, camino del Calvario. Luego sigue el mismo esquema de Mateo, el cual nos dice a su vez que Cristo muere a la hora nona; es decir, Juan nos dice implícitamente que Jesús muere a la hora nona (tres de la tarde).

Ahora bien, Juan habla de la hora nona de la tarde en que comenzaba el sábado, o sea del viernes («era el día de la Parasceve» [19,14.31], es decir, de la preparación de la pascua), mientras que los Sinópticos ponen la muerte de Cristo en la tarde del sábado (sitúan la cena el viernes al atardecer; suponemos que la Pascua cayó en sábado). Ya vimos en la *Mishná* que millares de corderos eran inmolados justamente a las

18 J. Jeremias, o.c., p.61.

tres (hora nona) de esa tarde del viernes, en el templo. Es patente el simbolismo que se busca a través de este trabajo perfecto de sincronización. Jesús es el verdadero cordero pascual. El ocupa el lugar del antiguo cordero inmolado por el pueblo judío. Entre los miles de corderos, él es el verdadero y definitivo. El asume la antigua Pascua y la eleva a un nuevo plano, el plano de la nueva alianza. La cena por él instituida es una cena pascual *sensu pleniore*. La tipología la entiende Juan como cronología [19].

Un último dato que avala esta interpretación. Nos dice Juan que los soldados no quebraron las piernas a Jesús porque le encontraron muerto. «Esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: no se le quebrará ningún hueso» (Jn 19,36). Ahora bien, este pasaje de la Escritura aquí citado es una norma de Ex 12,46 respecto del cordero pascual. Juan quiere con estas palabras proyectar de nuevo sobre Jesús la imagen del verdadero y definitivo Cordero inmolado y sacrificado para la redención de los muchos.

Por lo tanto, la interpretación que Juan hace de las últimas acciones de Jesús coincide fundamentalmente con la de los Sinópticos. Lo que sucede esa tarde o esas tardes estelares de la última semana de Cristo sobre la tierra, la semana santa, es la instauración de la verdadera y definitiva Pascua, la Pascua cristiana, bien a través de la santa cena, bien a través de la muerte de Jesús. En los dos momentos, que así aparecen como fases de un mismo y único evento, Cristo nos es anunciado como el Cordero misterioso, antitipo del cordero pascual judío. De ese modo, a través ahora de una exégesis rigurosa, conquistamos de nuevo la doctrina tradicional católica del valor sacrificial de la última cena y de su unidad con el sacrificio de la cruz.

Por lo demás, podemos recordar, para rematar las ideas anteriores, que es frecuente comparar a Jesús con el cordero a través de todo el Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, en 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,19; Ap 5,6.9.12; 12,11; Jn 1,29.36.

Igualmente puede recordarse que el término Pascua se usa en el Nuevo Testamento para significar, bien el cordero, la víctima de la noche pascual, bien la cena pascual misma (véase Mt 26,17-19; Mc 14,12.14; Lc 22,7.8.11.13.15; Jn 18,28).

Pablo recapitula todas las ideas anteriores cuando escribe:

«Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7).

19 J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo 1955) p.85 nt.1.

A su vez, estas palabras se hacen inteligibles a la luz de lo expuesto hasta aquí. Pablo se suma a toda la teología neotestamentaria, que contrapone la *Pascha iudaeorum* a la Pascua cristiana (Jn 2,13; 11,55; 6,4). Fruto y corolario último de esta contraposición es el cuidado casi imperceptible de suprimir de los textos transmitidos todos los datos no imprescindibles, típicos de la Pascua judía en cuanto tal.

CAPITULO 17

LOS FORMULARIOS LITÚRGICOS DE LA CENA PASCUAL

Aunque a lo largo del capítulo anterior hemos indicado ya algunos de los textos recitados en la cena judía (pascual o no), debemos, sin embargo, dedicar un nuevo capítulo a tratar exclusivamente este tema, que es de capital importancia. Según el método que vamos siguiendo, debemos buscar los formularios del acto litúrgico de la fiesta pascual, tanto el celebrado por los israelitas como el celebrado por Jesús y sus discípulos, porque sabemos que los formularios son los que nos permiten comprender su sentido más verdadero.

En la *haggadá* actual los textos principales son:

Explicación del significado del pan ácimo (מצה, «maṣah»):

«Este es el pan de miseria que comieron nuestros padres en el desierto».

Monición introductoria:

«El que tenga hambre, venga a comer con nosotros. El que tenga necesidad, venga a celebrar la Pascua con nosotros.
Este año aquí. El año próximo en Jerusalén.
Este año, esclavos. El año próximo, libres».

Pregunta del niño:

«¿Por qué esta noche es distinta de las otras noches?...».

Nueva monición introductoria:

«Aun cuando todos fueran sabios..., versados en la Ley, sería nuestro deber hacer la narración de la salida de Egipto.
Cuando más se habla de ello, más mérito tiene».

Consejos sobre cómo se debe hacer la narración:

(Parábola de los cuatro niños; sus formas de preguntar; cuatro tipos de personas y de disposiciones de ánimo distintas de participar en la cena.)

Narración de la historia de Israel *(haggadá, sensu stricto):*

(Narración a partir de Abrahán hasta la salida de Egipto.
Explicación simbólica de las plagas.
Poema didáctico דיינו-*dayenu-;* «Hubiera bastado».)

Explicación del significado:

del cordero
del pan ácimo
de las hierbas amargas.

Monición sobre el sentido actualizador del rito que se celebra:

«En todos los siglos, cada uno de nosotros tiene el deber de considerarse como si él hubiera salido de Egipto... No son solamente nuestros padres los que han sido liberados, sino nosotros también hemos sido liberados».

Monición introductoria al canto de alabanza:

«Tenemos el deber de alabar, cantar, agradecer, glorificar, exaltar... Cantemos en su honor un canto nuevo. Aleluya».

Hallel 113-114,8 (1.ª parte):

El salmo 113 es ante todo una invitación a alabar a Dios por su misericordia. Su comienzo es: «Alabad, siervos de Yahvé, alabad el nombre de Yahvé». (הללו, *halelu,* alabad. De ahí el nombre *Hallel.)*

El salmo 114, o según otros 114,1-8 (esta última opinión, que quiere unir el salmo 114 al 115, no cuenta ya con partidarios) canta la salida de Egipto y el paso del mar Rojo y del Jordán.

Bendición *geula* conclusiva del *Hallel (geula* significa liberación, de גאל):

«Bendito Dios..., que nos ha liberado a nosotros y a nuestros antepasados de Egipto y ha permitido alcancemos esta noche... Haz que alcancemos también otras fiestas en un futuro pacífico, alegrados por la reconstrucción de tu ciudad, entusiasmados por tu culto. Allí comeremos la carne de los sacrificios. el cordero pascual, cuya sangre será derramada al pie de tu altar. Te alabaremos con un canto nuevo por nuestra liberación».

(Sigue la cena propiamente dicha, precedida de las bendiciones correspondientes. Ante todo destaca la bendición del pan. Véase el texto en el capítulo anterior.)

Bendición de la tercera copa (de acción de gracias por la cena). El nombre técnico de esta bendición es *Birkat ha-mazon* («Bendición de la comida», ברכת המזון):

(Se compone de las siguientes partes, cuyo texto, por su importancia, reproduciremos fuera de este esquema.)

Diálogo introductorio. Invitación a alabar - *Birkat ha-zimmum:* ברכת הזמון.

Bendición por el alimento - *Birkat ha-zan:* ברכת הזן.

Bendición por la tierra heredada - *Birkat ha-'areṣ:* ברכת הארץ.

Bendición por Jerusalén - *Birkat yerušalayim:* ברכת ירושלים.

Bendición por la vuelta a Canaán (porque es bueno) - *Birkat ha-tob:* ברכת הטוב.

Hallel 115-118 (2.ª y última parte):

El salmo 115 parece postexílico. Continúan las pruebas, la humillación. En medio de ellas Israel reafirma su fe y su alabanza.

El salmo 116 es un canto individual de acción de gracias al Dios liberador. Describe las tremendas tentaciones del justo. Se menciona en él la «copa de salvación» (v.13).

El salmo 117. El salmo más breve. Es una invitación a la alabanza universalista. Gira en torno al verbo *halelu.*

El salmo 118 es el canto del justo que cuenta en medio de la comunidad cómo Dios le ha liberado de sus tribulaciones.

Bendición *Birkat ha-šir,* ברכת השיר, conclusiva del *Hallel* (inicia también el gran *Hallel):*

«Que te alaben (הלל, hll), Señor, Dios, todas tus obras. Que tus santos, tus justos, los que cumplen tu voluntad y todo el pueblo, la casa de Israel, te confiesen con alegría (ydh, ידה), te bendigan (brk, ברך), alaben (šbḥ, שבח), glorifiquen (p'r, פאר), celebren (rmm, רמם), teman ('rṣ, ערץ), santifiquen (pdṣ, קדש) y rindan homenaje (mlk, מלכ) a tu nombre.

Porque es bueno (tob, טוב) alabarte (ydh, ידה) y conviene (n'h, נאה) cantar su nombre» (véase la mención de este texto en *Mishná,* Pes. X 7).

Gran Hallel. Salmo 136.

Es una enumeración en forma letánica de los grandes eventos de la historia de Israel.

Bendición conclusiva del gran Hallel, denominada *Nišmat Kol-ḥay* («el alma de todo viviente», נשמת כל-חי).

(Posteriormente se han añadido otros himnos o Piyyout.)

En el resumen anterior se pueden reconocer fácilmente diversos grupos de textos.

En primer lugar abundan las moniciones. También son frecuentes las explicaciones o interpretaciones.

En segundo lugar, parece que se ha impuesto un género de formulario litúrgico similar a nuestra oración-collecta o a lo que entendemos por tal en la liturgia romana, es decir, una oración que concluye, cierra y resume otro tipo de formulario más importante y amplio, predominantemente canto o himno.

En tercer lugar, los tres textos principales son: la *haggadá sensu stricto,* o narración de la historia de Israel, especialmente de la salida de Egipto (que, como dijimos, está construida en su segunda parte sobre Dt 16,5-8, comentado a base de un cen-

tón de otros textos bíblicos); el Hallel o conjunto de salmos (113-118; 136) que en forma de himnos doxológicos proclaman la historia de Israel, también especialmente la salida de Egipto, y, en fin, de la gran *beraká* tras la cena o bendición de la tercera copa *(Birkat ha-mazon)* que alaba al Señor por la cena y por el sentido de la cena, es decir, por la historia santa: la liberación de la esclavitud, la entrada en la tierra prometida (de ahí que esta copa sea llamada «kos sel berakah», כוס של ברכה; *to poterion tes eulogias,* τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, copa de bendición [1 Cor 10,16]).

Así resulta que todo el conjunto de los textos principales gira en torno a un mismo contenido, la historia pascual, si bien sobre planos y con modos distintos.

En un primer plano se recuerda esta historia contándola, explicándola. En un segundo plano, cantándola, y en un tercero, haciéndola plegaria presidencial, comunitaria-bendicional. (Finalmente, está el cuarto plano del rito. En él se evoca a través de todo el conjunto de símbolos que es la cena—ácimos, corderos, hierbas—, interpretados por una catequesis en tal sentido.) ¿No responderá esta tríada de planos a la ley del paralelismo litúrgico? Más tarde volveremos sobre la cuestión.

Ahora debemos preguntarnos por la antigüedad de estos textos, por su origen, su historia. ¿Se usaban ya en tiempo de Cristo? ¿Los usó, los conoció el Señor y sus discípulos? He aquí una incógnita previa que debemos despejar antes de iniciar el estudio de los primeros textos de la misa.

La crítica actual está de acuerdo en admitir una antigüedad precristiana a los textos que hemos destacado como principales, al menos en sus elementos sustanciales. L. Filkelstein ha sido el autor que primero lo ha demostrado según las exigencias de la crítica actual, y al que siguen los demás autores.

Por lo que se refiere al canto del *Hallel,* en la *Mishná* hay alusiones tan explícitas, que presuponen su uso como vieja costumbre *(Pesachim* X 5bc; X 6a-c; X 7a-b). La alusión de los evangelistas es igualmente evidente. «Tras el canto de los salmos, partieron para el monte de los Olivos», dice Marcos (14,26), con lo que termina su narración de la cena, que él llama pascual. En el mismo contexto, Mateo repite las mismas palabras.

La invitación monición al canto del Hallel se encuentra también en la *Mishná (Pesachim* X 5bc). Aunque la hemos transcrito ya en el capítulo 15, volvemos a reproducirla aquí, a causa de su interés:

«... Estamos obligados (ḥyabiym, חיבים—de ḥub, חוב—), a
alabar, להודות-*lehodot-*
aclamar, להלל-*lehalel*
elogiar, לפאר-*lepa'er*
encomiar, לרומם-*leromem*
magnificar, לגדל-*legagel-*
a aquel que hizo todas estas maravillas en nosotros y en nuestros padres, al que nos ha conducido de la esclavitud a la libertad. Digamos ante él aleluya».

El «estamos obligados» es la fórmula del comienzo del prefacio: *dignum et iustum est, aequum...*

En el diálogo introductorio a la bendición de la tercera copa *(Birkat ha-mazon),* es decir, en la invitación a alabar que la precede, y que se denomina *Birkat ha-zimmum,* se dice, de manera análoga, si bien más breve, lo que expresa el contenido del texto anterior:

«Alabemos a aquel que nos ha alimentado.
Bendigamos (brk) a nuestro Dios, de quien es lo que hemos comido».

El texto se halla en la *Mishná* y en el *Talmud,* Berakot VII 3 y 50. Es la expresión también del comienzo, o mejor, del diálogo introductorio de nuestro prefacio: *gratias agamus Domino Deo nostro.*

Dediquemos ahora nuestra atención a la *haggadá sensu stricto.* He aquí su texto en la forma actual:

«Al principio nuestros antepasados eran idólatras. Pero ahora Dios nos ha iniciado en su culto, como dice Josué (24,2-4). Y Josué dijo a todo el pueblo:

Así ha hablado Yahvé, Dios de Israel: Vuestros antepasados habitaban al otro lado del río (Eufrates) hasta Taré, padre de Abrahán y de Nahor. Y adoraban dioses extranjeros. Yo tomé a vuestro padre Abrahán de las orillas del río y le abrí camino por todo el país de Canaán, le di una posteridad numerosa y le hice padre de Isaac.

A Isaac le di Jacob y Esaú. A Esaú le di el monte Seir. Jacob y sus hijos bajaron a Egipto. Bendito El que mantuvo su promesa hecha a Israel. Porque fijó el término de la esclavitud para cumplir lo que había prometido a Abrahán, nuestro padre, cuando la alianza. Como se dice (Gén 15,13-14): Dios dijo a Abrahán: Sábelo bien, tu posteridad vivirá en tierra extranjera, donde será oprimida cuatrocientos años. Pero, a su vez, la nación a quien sirvan será juzgada por mí, y la abandonará con grandes riquezas.

Esta promesa nos ha sostenido a nosotros y a nuestros antepasados. No ha sido un enemigo tan sólo el que se ha levantado contra nosotros para exterminarnos. Durante todos los siglos se levantan contra nosotros para exterminarnos; y El nos libera de sus manos.

Consideremos lo que Labán, el arameo, meditaba hacer a Jacob, nuestro padre. El faraón, en sus órdenes, se dirigía sólo contra los hijos varones, mientras que Labán quería destruir todo. Como se dice (Dt 26,5): El arameo quería perder a mi padre. Pero éste descendió

a Egipto, habitó allí con pocos. Luego se hizo una nación poderosa, numerosa».

(Sigue a continuación un midrás de la frase anterior con textos tomados de Gén 47,4; Dt 10,22; Ex 1,7; Ez 16,7).

«Descendió a Egipto. Por lo tanto, no para establecerse allí definitivamente. Entonces los egipcios nos maltrataron inicuamente, nos aplastaron y nos impusieron una dura esclavitud» (Dt 26,6). (Sigue otro midrás. Se cita Ex 1,10-11.13).

«Nosotros gritaremos a Yahvé, Dios de nuestros padres. El oyó nuestra queja, miró nuestra miseria, nuestro trabajo y nuestra desolación» (Dt 26,7); se alude a Ex 2,23-25; Ex 2,22;3,9).

«Yahvé nos hizo salir de Egipto con mano poderosa y brazo extendido en una gran aparición, realizando signos y prodigios» (nuevo centón de textos: Ex 12,12;9,3; 1 Crón 21,16; Dt 4,34; Ex 4,17; Joel 3,3. Entre otras sentencias se lee la siguiente: «No por un ángel ni por un serafín, sino el Santo en su gloria personalmente fue el que nos hizo salir de Egipto». Acaba con una explicación simbólica de las plagas).

La *haggadá* en sus núcleos centrales ha sido compuesta en el siglo III o II antes de Cristo, sobre el famoso texto del Dt 26,5-9 («mi padre era un arameo errante») o «pequeño credo», texto de una primitiva liturgia pentecostal que celebraba la entrada en la tierra libre, y por eso acaba uniéndose con la fiesta pascual (salida de la tierra del cautiverio).

El lenguaje es del tiempo tardío de Esdras. Las ideas son también de la época en que Palestina está bajo soberanía egipcia (los Ptolomeos). Se nota que en vez de atacar a los egipcios como los dominadores y explotadores de Israel, ataca a su rival de entonces, Siria. Efectivamente, critica más severamente que a nadie a Labán. Quita versos del Deuteronomio que pudieran irritar a los dominadores, los Ptolomeos de Egipto. En vez de comenzar narrando la esclavitud de Israel bajo el faraón, para acabar contando su liberación por parte de Dios, empieza aludiendo a la adoración de los ídolos practicada por los antepasados de Israel y acaba proclamando la adoración de Dios.

La negación de la existencia de los ángeles personales o al menos de su actuación como mediadores, así como la defensa de la aparición de Dios en forma visible corresponde también a las controversias teológicas de este tiempo entre patricios y plebeyos, entre fariseos y saduceos.

Igualmente la descripción de Jacob, como forzado a ir a Egipto, y de su establecimiento allí con carácter meramente provisional, parece querer ser una crítica a los judíos contemporáneos que pretendían establecerse en Egipto (Alejandría) o ya se habían establecido allí [1].

1 L. Finkellstein, *The oldest midrash: Pre-rabbinic ideals and teachings in the*

Podemos pensar, por lo tanto, que en tiempos de Cristo eran conocidos y usados estos textos, ciertamente en su forma más elemental y sencilla. Cristo escuchó estos textos en las Pascuas que celebró durante su vida, y quizá los usó en su última cena (si ésta fue pascual, pues en otro tipo de comidas parece no se empleaban), o al menos los usaron sus discípulos en las primeras celebraciones eucarísticas, que hemos visto eran consideradas, en parte, como celebraciones pascuales y se acomodaban, al menos externamente, al rito judío. Pero no nos queda ninguna huella explícita. Por lo tanto, debemos preguntarnos cómo incorporaban este texto al nuevo rito cristiano o cómo lo modificaron o sustituyeron por otro (de modo análogo a como hicieron con el cordero).

Sin embargo, antes de entrar en esta cuestión, abordemos otra más trascendental aún y que nos servirá de ayuda para su esclarecimiento. Se trata del tercer texto importante de la Pascua, a saber, la famosa bendición de la tercera copa, o bendición de la mesa. Es un texto largo, estructurado, que hace de formulario de acción de gracias por la cena *(Birkat ha-mazon)*. De él nos ha quedado una huella explícita en los documentos neotestamentarios, puesto que en ese momento Cristo pronunció las palabras consecratorias del cáliz. «Después de cenar, tomó una copa, pronunció la bendición, se la dio y dijo: Este es...».

Ahora bien, no se nos ha conservado el texto de la bendición que Cristo pronunció. Pero sí conservamos el texto prescrito para ese momento por la liturgia actual. La antigüedad de este texto remonta a tiempos anteriores a Cristo. Analicémoslo ahora y luego, a continuación, veremos qué relación pudo tener con las palabras pronunciadas por Cristo o por los primeros cristianos.

Ante todo, transcribamos la versión en que llega a nuestros días. Por su extensión y su importancia no la hemos insertado en el resumen de textos que va al comienzo del presente capítulo. Reproducimos también la subdivisión de toda la bendición *(Birkat ha-mazon)* en cuatro como bendiciones menores.

Diálogo introductorio, o *Birkat ha-zimmum:*

«Bendigamos—brk—a nuestro Dios (Presidente).
Bendito el Nombre del Señor desde ahora por siempre (Respuesta).
Con el asentimiento de los presentes vamos a bendecir a Aquel de cuya magnificencia hemos participado (Presidente).

Passover Haggadah: Harvar Theological Review 31 (1938) 291-317; Id., *Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah:* Harvar Theological Review 35 (1942) 291-331.

Bendito Aquel de cuya magnificencia hemos participado y de cuya bondad vivimos» (Respuesta).

Bendición por alimentos, o *Birkat ha-zan:*

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del Universo, que alimentas el mundo con tu bondad y das pan a toda carne con amor, misericordia y ternura.

Gracias a tu bondad jamás nos ha faltado el alimento. Que por tu gran nombre no nos falte nunca.

Por tu nombre nutres y sostienes a todos los seres vivientes, haces bien siempre y provees de alimento a todas tus creaturas por ti creadas.

Bendito Yahvé, que nos das a todos nuestro sustento».

Bendición por la tierra heredada, o *Birkat ha-'areṣ:*

«Te alabamos, Yahvé, Dios nuestro, que has dado a nuestros padres como heredad una tierra grande, buena y querida, y nos sacaste de Egipto y nos liberaste de la casa de la esclavitud.

Te alabamos por tu alianza que has sellado en nuestra carne (por la circuncisión); por tu *Tora* (Ley) que nos has enseñado, por tus mandatos que nos manifestaste; por la vida, la gracia y la misericordia que nos has donado; por el alimento que nos otorgas constantemente, cada época, cada día, cada hora.

Por todo lo cual te alabamos y te bendecimos, Yahvé, Dios nuestro. Sea bendito tu nombre por boca de todo viviente, siempre y en todo tiempo. Como está escrito: Comerás, te saciarás y bendecirás al Señor tu Dios por la tierra buena que te ha dado (Dt 8,10).

Bendito Yahvé por la tierra y por el alimento».

Bendición por Jerusalén:

«Ten misericordia, Yahvé, Dios nuestro, de Israel, tu pueblo; de Jerusalén, tu ciudad; de Sión, morada de tu gloria; del reino de la casa de David, tu ungido; de la grande y santa casa en la que se invoca tu nombre.

Dios nuestro, Padre nuestro, aliméntanos, sostennos, cuida de nosotros, libéranos pronto de nuestras tribulaciones. Presérvanos de la necesidad de recurrir a los dones o a los préstamos de los hombres. Que sólo tengamos que deber nuestra ayuda a tu mano, siempre llena y abierta, siempre santa y generosa, para que nunca tengamos que sufrir ni afrentas ni humillaciones.

Reconstruye pronto Jerusalén, la ciudad santa.

Bendito Yahvé, que construye Jerusalén con misericordia».

Bendición por la vuelta, o *Birkat ha-tob:*

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del Universo, Dios de nuestros padres, Rey nuestro, Creador, Redentor, Santo, Fuerte, Pastor nuestro, Pastor de Israel, Rey lleno de bondad, Benefactor de todo, Tú que diariamente nos prodigas nuestros favores, la prosperidad, la bendición, la ayuda, el consuelo, el alimento, la subsistencia, la misericordia, la salud, la paz, la dicha completa...

Que el Dios de misericordia rompa todo yugo humillante impuesto a nuestro cuello y nos vuelva, la cabeza bien alta, a nuestra tierra...

Que el Dios de misericordia nos envíe al profeta Elías para anunciarnos un feliz mensaje, el auxilio y el consuelo...

Como fueron bendecidos nuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob, seamos también bendecidos los aquí reunidos...

Que el Dios de la misericordia nos haga dignos del tiempo del Mesías y de la vida del mundo futuro...

El que ha establecido la paz en sus moradas sublimes la establecerá también para nosotros y para todo Israel. Amén»[2].

Ante este largo texto sentimos una impresión singular, no sólo porque recibimos asombrados, conmovidos, el inefable mensaje de su contenido, sino porque ya intuimos en él el tremendo misterio de una liturgia que aquí culmina y arriba a una plenitud final, tras recorrer largos siglos de crecimiento y maduración, la liturgia judía, y otra liturgia que nace y se despega de su placenta maternal para iniciar un vuelo imprevisible y milenario: la liturgia eucarística cristiana. En este venerable texto quisiéramos ver el puente, el vértice, la crisálida temblorosa y estremecida de todo el misterio de los dos Testamentos, las dos alianzas, los dos pueblos, o el único pueblo, en el destino de sus dos etapas, sus divisiones, su vocación ecuménica.

Pero vayamos por pasos demostrativos.

En primer lugar hagámonos la misma pregunta que nos hicimos a propósito de la *Haggadá:* ¿Cuál es la edad, la antigüedad de esta gran *beraká?*

Vemos que esta larga bendición se divide en cuatro secciones bendicionales. Todos los autores están de acuerdo en que la cuarta es un añadido tardío. Sin embargo, las tres primeras, en su núcleo más sustancial, son anteriores a la época de Jesús. Por de pronto, la *Mishná* habla de la triple bendición tras la cena, incluso tras una cena sencilla a base de legumbres:

«Si un hombre ha comido uvas, higos, granadas, manzanas, diga después la triple bendición, dice el Rabino Gamaliel. El que sólo ha comido verduras y esto es su comida (והו מזונו, *wehu mezono),* diga la triple bendición»

(*Berakot* VI 8).

En la cita anterior es decisiva la expresión מזונו *(mezono).* Recuérdese que es el término que da nombre a esta tercera y triple bendición de la cena pascual. Se ve además que en este tiempo de Gamaliel II (a.100 p. C.) y muchos años antes, no sólo la cena pascual, sino toda comida principal del día, toda cena, acaba con la triple bendición.

2 Hemos consultado diversas ediciones, la de Rôdelheim 1886, la de Holtzmann en su comentario al tratado Berakot de la *Mishná,* la de rabbi S. Singer *(Authorised Daily Prayer,* Londres 1932) y la de J. Bloch *(La Haggadah de Pâques,* París 1960).

Es una bendición que en germen está contenida en Dt 8,10. Moisés, según este pasaje, dice a su pueblo, al anunciarle la gran abundancia del país donde Dios lo va a conducir:

Tú comerás, te hartarás y bendecirás a Yahvé tu Dios en este país feliz que El te ha dado»

(Dt 8,10).

Los argumentos que usa Finkelstein para demostrar que estas bendiciones proceden al menos del tiempo de Cristo y aun de un tiempo anterior son los siguientes. En primer lugar, el *Libro de los Jubileos* trae un formulario para dar gracias tras la comida, que, si bien encierra algunas variaciones de idea, sin embargo, tiene la misma estructura tripartita, con un contenido muy similar en cada parte [3].

Luego este autor reconstruye la bendición a partir de los documentos más antiguos en los que va apareciendo con más explicitud, a saber, *Talmud,* Berakot 44.48b.6.8; seder R. Amran y seder R. Saadia, etc. He aquí el texto reconstruido tal como debía recitarse en tiempos de Cristo:

«Bendito Yahvé, Dios nuestro, Rey del mundo,
que alimentas todo el mundo
con bondad, gracia y misericordia.
Te bendecimos, Señor, Dios nuestro,
porque nos has concedido un país bueno y grande.
Ten piedad, Señor, Dios nuestro,
de Israel, tu pueblo; Jerusalén, tu ciudad;
de Sión, morada de tu gloria; de tu templo y altar.
Bendito Dios porque has construido Jerusalén» [4].

Así hemos llegado a descubrir el texto ritual de la bendición a que aluden los Evangelios y la *Mishná,* y que, como decíamos, es uno de los textos centrales de la cena.

Posee la estructura clásica de la *beraká* que ya conocemos. Tiene la exclamación doxológica, la invocación del nombre, la enumeración de los motivos, la petición, la inclusión.

La enumeración de motivos también nos descubre otra ley, constadada a menudo en páginas anteriores. Se parte de un hecho natural de la vida ordinaria: el alimento, la comida, para pasar a un hecho religioso, histórico-salvífico: la donación de la tierra, que encierra todo el misterio de la elección, de la alianza y de la liberación pascual; en fin, el núcleo constitutivo de la fiesta que se está celebrando. Se alaba a Dios por la cena —alimento—y por todo lo que ella significa, lo que hay detrás

3 L. Finkelstein, *The Birkat Ha-Mazon:* The Jewish Quarterly Review 19 (1928) 2111-262.

4 Ver J. Jeremias, *Dia Abendmahlsworte Jesu* p.103; Strack-Billerbeck, IV 24 Exkurs p.634.

de ella, a saber, la acción providencial de Dios, la liberación, el pacto y la entrega de una tierra como signo de amor paternal. Por eso esta bendición, a pesar de su brevedad, engloba toda la cena, todo el rito y todos los textos que lo jalonan. De ahí su colocación tras la cena propiamente dicha, tras toda la liturgia pascual o haggádica anterior y, en parte, tras el Hallel.

Evidentemente, el texto más antiguo es mucho más breve que el más reciente. Pero no sólo hay diferencia de extensión. Hay también una correspondencia en la ampliación. El más reciente es una glosa del anterior, siguiendo la ley, bien de la ampliación retórica, propia de un texto solemne, hierático y repetido, bien de la paralelización, igualmente característica de un texto cúltico. Ello confirma la antigüedad del núcleo de esta bendición.

¿Fue ésta la bendición que recitó Jesús? ¿Es a ella a la que se refieren los evangelistas? ¿Por qué no nos han guardado el texto?

Recordemos ante todo que el texto bendicional antes transcrito no era exclusivo de la cena pascual. Por lo tanto, aun cuando Jesús no hubiera instituido la Eucaristía en tal contexto, la habría recitado de todos modos.

En segundo lugar, todos los autores están de acuerdo en que los pasajes evangélicos sobre la institución eucarística no incluyen la bendición porque lo consideran superfluo, ya que se trata de una fórmula conocida y estereotipada. Así hoy, en un texto litúrgico actual, se ordena frecuentemente, por ejemplo, «dígase un Pater» y no se pone el texto.

Pero estas respuestas son muy insuficientes. Antes debe quedar bien sentado un fundamental presupuesto, que es también del dominio común de los especialistas. Cristo no repite mecánicamente los formularios judíos, sino que los interpreta. Lo cual quiere decir: Cristo ciertamente utiliza los textos litúrgicos de su época (de ahí nuestro interés por conocerlos). Se ve en el «Padrenuestro», compuesto de textos usados en aquella época, en los salmos que recita en la cruz. Lo hemos visto a propósito de la *beraká*. Pero les da un cierto sentido que cambia su contenido.

Por lo demás, todo el ritual judío de la cena pascual le colocaba en el plano inclinado para esta transposición interpretativa (Ex 12,26). Efectivamente, hemos constatado al comienzo de nuestro capítulo, y lo habíamos hecho notar en los anteriores, que un buen grupo de los textos pertenecientes a la cena pascual son de carácter explicativo-interpretativo (es

decir, mistagógico, de iniciación al sentido hondo de los símbolos). Así, la explicación del significado del pan ácimo como signo de la miseria sufrida, de las hierbas amargas y del cordero, también como signos de la desolación y la esclavitud padecidas, así como de la liberación.

En un plano más hondo, toda la *haggadá* tiene como objeto revelar un sentido nuevo a la noche festiva. Y la *beraká* tercera apunta igualmente a descubrir una nueva dimensión religiosa al hecho simple de la cena, del comer.

Sobre todo hay que destacar las palabras dichas sobre el pan antes de empezar la cena: «Este es el pan de la miseria que tuvieron que comer nuestros padres cuando salieron de Egipto. El que tenga hambre, venga y coma». Es una fórmula muy antigua que procede del Dt 16,3. Tras ella se bendice el pan, se parte y se reparte. Las palabras de Cristo sobre el pan: «Tomad y comed; esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros», así como otras del c.6 de San Juan que analizaremos posteriormente, se sitúan patentemente en su lugar y contexto. La analogía en la estructura de la construcción de la frase es evidente. Las palabras de Cristo tienen también como fin interpretar y explicar. Pero su significado es nuevo y distinto [5].

Son diversos los autores que interpretan el pasaje de Emaús, en la vida de Jesús, a la luz de estas observaciones. Lucas nos dice que los discípulos reconocen a Jesús cuando bendice el pan y lo parte. No quiere decirnos que Jesús tuviera una especie de «tic» especial, sino que sus palabras, conservando el marco de la bendición judío, revisten un contenido diferente, especialmente las palabras pronunciadas para bendecir la copa tras la cena [6].

Esta bendición de la copa tras la cena será la que, desarrollándose, como vimos se desarrolló en el Antiguo Testamento la *beraká* cúltica, y en el judaísmo postcristiano la misma tercera bendición de la cena pascual, constituirá el texto central de la misa cristiana, la Eucaristía. Conservando su estructura, la estructura que venimos analizando desde el principio, crecerá hasta cristalizar en la gran anáfora cristiana. De los diversos textos aquí enumerados de la Pascua judía quedará sólo éste, señero y único. La *haggadá* y el *Hallel* desaparecen. Mejor, en su núcleo medular, pasarán a incorporarse a la *beraká*, que absorberá todos sus valores religiosos. La gran evocación del pasado

5 J. JEREMIAS, o.c., pp.49.57-61.210; H. SCHÜRMANN, *Lk 22,19b-30 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Biblica 32 (1951) p.526; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* p.54; J. BETZ, *Eucharistie* II 1 p.46.

6 *Theol. Wörterbuch z. N. T.* II. Eulogeo BEYER. Véase también el trabajo de J. P. AUDET, *Esquisse historique de genre littéraire de la «bénédiction» juive et de la «Eucharistie» chrétienne:* Revue biblique 65 (1958) 371-399.

de la *haggadá,* el *pathos* doxológico del *Hallel,* incluso algunos de sus versos («Bendito el que viene...»), pasarán a formar parte del cuerpo central de la *beraká bautizada,* de la Eucaristía, expansionado hasta alcanzar la extensión, magnitud y aun grandiosidad de las viejas *berakás* paleotestamentarias y superarlas. (También en parte, como veremos, pasa a la liturgia de la palabra.)

Así queda unificado el formulario litúrgico en el culto de la primitiva Iglesia. Está en la línea de la liturgia judía, pero supone un cambio, aunque en parte este cambio, por lo que se refiere a la estructura formal es una vuelta al pasado. Los formularios primitivos de la comunidad apostólica significan una simplificación y una concentración. En todo el rito de la cena cristiana no hay, como veremos, diversos textos o formularios, diversos géneros de oraciones, como en la cena judía. Solamente hay un texto único: la anáfora, la oración eucarística.

De todos modos, el lugar estratégico que la tercera bendición ocupaba en la cena judía, y que le daba una tarea englobadora de todos sus elementos principales, parecía anunciar ya su destino ulterior. En los últimos siglos anteriores a Cristo se había empezado a ritualizar la cena pascual, sus formularios, diversificándose, distinguiéndose, organizándose. El triple plano bendicional (las tres bendiciones o subdivisiones bendicionales) de una única bendición (la *Birkat ha-mazon),* que consideramos al principio del capítulo, no es sino un ejemplo mayor del proceso de paralelización, pero también, y por lo tanto, de diversificación. La liturgia eucarística de los primeros cristianos supone un salto hacia atrás, porque vuelve al texto único, sencillo, elemental, unificado, pero denso. Eso por lo que se refiere a la forma. Por lo que se refiere al fondo, no es sólo un salto adelante, sino el salto al nuevo y definitivo estadio que supone la llegada de lo que tipológicamente anunciaba la Pascua judía.

Con lo que acabamos de decir hemos esbozado el plan de los capítulos próximos. Efectivamente, ahora debemos mostrar y demostrar con los mismos textos que realmente los primeros formularios litúrgicos cristianos son una ampliación de la bendición judía y una interpretación. No sólo los primeros; todos ellos, todos los que se han mantenido en la línea de la tradición. Todos ellos forman una hilera tan impresionantemente uniforme, que sólo el origen común de la liturgia apostólica en la judía a través de uno de sus lóbulos más peraltados, la bendición de la cena, puede explicar o justificar tal

unanimidad. Los capítulos próximos serán la mejor confirmación de lo que, en parte, como suposición, afirmamos aquí.

Pero antes de salirnos del recinto acotado del Nuevo Testamento debemos apurar la última pregunta que nos plantea este capítulo. ¿No es posible dar con los primeros textos litúrgicos cristianos, los formularios de la Eucaristía celebrada por Cristo y por los apóstoles?

Debemos responder rápidamente dos cosas. Primera: nadie pretende hoy seriamente llegar a descubrir las *ipsissima verba* pronunciadas por Cristo en la cena; ni siquiera reconstruir el artificio de una anáfora apostólica. No hay datos para ello.

En segundo lugar, sí es posible, por el contrario, llegar a conocer las líneas maestras o directrices de los primeros textos litúrgicos de los apóstoles analizando y comparando determinados textos neotestamentarios, otros textos rabínicos de la tradición judaica y textos posteriores de la liturgia cristiana.

He aquí lo que nos proponemos. Pero antes debemos acabar de analizar los textos neotestamentarios en torno a la cena para extraer de ellos una visión lo más completa posible de lo que es la institución eucarística.

Como epílogo al presente capítulo transcribimos a continuación el texto de la bendición *Nĭšmat kol-ḥay,* sita tras el gran *Hallel.* No hemos querido reproducirla en su momento y lugar debidos a causa de su extensión. Hubiera destruido el hilo del esquema. Por otro lado, como se verá por su misma composición, es de una época posterior a Cristo. Se han desleído ya sus contornos y sus perfiles. Pero, sin embargo, encierra un núcleo muy antiguo, del tiempo de Cristo, así como una indudable grandeza [7]. Prescindimos del interpretable «animus» anticristiano.

> «Que el alma de todo viviente bendiga tu nombre, Señor, Dios nuestro, y que el espíritu de toda carne celebre y exalte tu memoria, ¡oh Rey!, para siempre.
>
> De eternidad en eternidad tú eres Dios y fuera de ti no hay rey que rescate ni salvador que libre, y libere, y alimente, y se conmueva continuamente de toda angustia y desgracia. No tenemos otro rey que tú, Dios de los primeros y de los últimos, Dios de todas las creaturas, Señor de todas las generaciones, digno de ser celebrado por multitud de alabanzas, que gobierna el universo con ternura y las creaturas con misericordia.
>
> El eterno no duerme ni se adormece. El despierta a los dormidos, reanima a los somnolientos, unge a los mudos, libera a los prisioneros, sostiene a los abatidos, endereza a los encorvados.

7 L. Ligier, *Anaphores orientales et prières juives:* Proche Orient chrétien XIII 2 (1963) 99-399; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* II (París 1961) p.368.

A ti, a ti solamente rendimos homenaje.

Aun cuando nuestra boca estuviera inundada por el canto como el mar, nuestra lengua henchida por los himnos como la multitud de las olas, nuestros labios llenos de alabanza como la inmensidad del firmamento; aun cuando nuestros ojos brillaran como el sol y como la luna, y nuestras manos estuvieran extendidas como las águilas en los cielos; aun cuando fuesen nuestros pies ligeros como los ciervos, no daríamos abasto, Dios eterno, Dios nuestro y de nuestros padres, a darte gracias ni a bendecir tu nombre por uno solo de los mil millones de beneficios que nos concedes a nuestros padres y a nosotros.

Tú nos has liberado de Egipto, eterno Dios, y nos has rescatado de la casa de la esclavitud. Nos has alimentado cuando el hambre y nos has hartado con abundancia. Nos defendiste contra la espada, nos preservaste de la peste y de las enfermedades malignas. Hasta ahora tu misericordia nos ha asistido siempre, tu ternura no nos abandonó. Ni nos abandone jamás.

Los miembros que tú has distribuido en nosotros, el espíritu y el alma que nos insuflaste, la lengua que pusiste en nuestra boca, dan gracias, bendicen, glorifican, celebran, exaltan, manifiestan la potencia, la santidad, la realeza de tu nombre, ¡oh Rey nuestro! Porque toda boca debe reconocerte, toda lengua jurar por ti, toda rodilla doblarse y toda altura postrarse ante ti. Todo corazón debe adorarte, todas las entrañas deben cantar tu nombre como está escrito: Todos mis miembros dicen: ¿quién como tú, Eterno?

¿Quién se parece a ti, quién es igual a tu rango, Dios grande? (Sal 5,10; Ex 15,11). Queremos alabarte, celebrarte, bendecir tu santo nombre, como escribió David (Sal 104,1): Tú eres el Dios fuerte por tu potencia sin límites. Tú eres grande por la potencia de tu nombre. Poderoso siempre, temible por tus maravillas, ¡oh Rey!, que estás sentado sobre un trono elevado y majestuoso. El habita siempre en las alturas. Santo es su nombre. Está escrito (Sal 33,1): Sea alabado por la boca de los hombres rectos, bendito por la palabra de los justos. Y que en las asambleas innumerables de tu pueblo Israel, tu nombre, Rey nuestro, sea celebrado a lo largo de todas las generaciones. Porque es el deber de toda creatura ante ti, Dios eterno, Dios nuestro y de nuestros padres, darte gracias, alabarte, glorificarte, celebrarte, exaltarte, honrarte, bendecirte, magnificarte y festejarte por todos los cantos de David, tu servidor y ungido.»

Según L. Ligier, de quien tomamos el texto, esta estupenda bendición merece ser la «bendición del canto», tras el canto del *Hallel,* más que la usada por la tradición palestinense de Jahanan ben Nappahah (B. *Pesachim* 118a; *Berakot* 59b).

CAPITULO 18

«HAGGADÁ» CRISTIANA

En los análisis anteriores hemos hecho alusiones demasiado fugaces al evangelio de San Juan, que es precisamente el evangelio de un contenido litúrgico más pronunciado. Sus materiales, su estructura, su intención, apuntan, como ninguno, a las celebraciones cúlticas de la primitiva Iglesia, y muy centralmente a la liturgia eucarística. De ahí que debamos dedicarle una atención particular.

Al repasar los distintos documentos neotestamentarios referentes a la institución eucarística, expusimos escuetamente sobre el cuarto evangelio lo que entonces era imprescindible exponer, para dar una visión de conjunto del Nuevo Testamento sin interrumpir el hilo del razonamiento. Llega el momento de desarrollar cumplidamente lo que el evangelio de Juan ha querido dejar dicho y de engarzarlo dentro de una sistemática superior.

Sabido es que el evangelio de Juan no tiene una narración de la última cena como la tienen los Sinópticos. Al final de la vida de Cristo coloca el largo discurso de despedida (c.13-17), al cual sigue la narración de la pasión. Este largo discurso o sermón, que no aparece en los Sinópticos, está colocado dentro del marco de una cena en vísperas de la Pascua (13,1). Pero no se dice prácticamente nada de la cena ni, desde luego, de la institución eucarística. Los cuatro largos capítulos están dedicados a recoger las palabras de Cristo. Sin embargo, sí se nos transmite un gesto, una acción de Jesús durante la cena: no la institución o comunión eucarística, sino el lavatorio de pies.

Profundizando en el significado de esta acción y de su lugar dentro de todo el evangelio, descubriremos que el lavatorio ocupa el sitio, más aún, hace las veces de la narración de la institución eucarística, equivale a ella. Recuérdese que, si no aparece la institución de la Eucaristía en la descripción de la última cena, tampoco aparece en todo el evangelio. De ahí el problema hasta un tanto «escandaloso» que se les planteaba a algunos escrituristas más inclinados a la fácil apologética que a la sana exegesis.

Hemos evocado los datos anteriores no porque los consideremos desconocidos, sino porque así queda preparado el camino para hacer el planteamiento más adecuado ahora, a sa-

ber, el que parte de la consideración del cuarto evangelio como de un evangelio construido y pensado de manera seriamente distinta a la de los otros tres, incluida su manera de presentar la Eucaristía y su liturgia.

Es obligado traer aquí a colación la peculiaridad del cuarto evangelio si queremos entender su enseñanza litúrgico-eucarística. No es que vayamos a extendernos sobre el tema ni a dejarnos coger por las distintas sentencias que lo debaten. Espigaremos solamente un par de ideas que nos abran nuevos caminos para seguir estudiando nuestra línea.

Lo peculiar del evangelio de Juan es la libertad y no atención con que trata la cronología de la vida de Cristo. Tampoco los Sinópticos se andan con escrúpulos al respecto. Pero al menos han construido sus evangelios más en sentido rectilíneo, haciendo avanzar la vida del Señor de sus etapas cronológicas primeras a las últimas; desde sus primeras actividades públicas en Galilea hasta sus últimos días y gestos en Jerusalén; desde su predicación y milagros en el norte de Palestina hasta su última cena y prendimiento en la Ciudad Santa; desde las revelaciones tímidas y generales sobre sí mismo hasta la institución eucarística. Lo que se dice de San Lucas, a saber, que construye la vida pública de Jesús como una gran marcha a Jerusalén, como un gran movimiento que arranca de un punto de partida claro, definido, y muere en un punto de llegada distinto e igualmente diferenciado, se puede aplicar, *mutatis mutandis,* a Mateo y Marcos. Los tres presentan la vida pública de Cristo distendida en su despliegue sucesivo histórico.

San Juan, en cambio, la ve concentrada en torno a determinados núcleos. Sigue un orden más ideal, más sistemático, acronológico o cíclico. En torno a ciertas fiestas, en torno a Jerusalén, en torno a los principales signos sacramentales, distribuye los eventos de la vida de Cristo, adelantándolos o anticipándolos, cuando lo considera conveniente. Concretamente, de la institución eucarística trata en tres momentos distintos: en las bodas de Caná, en la multiplicación de los panes y en el discurso de la cena; es decir, al comienzo y al final de su evangelio. Trata, por lo tanto, del sacramento eucarístico anticipadamente en relación con los otros evangelistas, que sólo la abordan al final de sus evangelios, cuando le llega su tiempo cronológico.

En el c.6 de Juan, en el que se nos narra la multiplicación de los panes, por cierto, como muy al principio de la vida pública, están las palabras consecratorias del pan, insertadas dentro del discurso eucarístico de Jesús; las mismas casi lite-

ralmente que los Sinópticos transmiten cuando refieren, al final de sus evangelios y de la vida de Cristo, la última cena, y en ella la institución eucarística. Podemos verlo claramente en el siguiente cuadro comparativo:

Mt 26,26	Mc 14,22	Lc 22,19	1 Cor 11,24b	Jn 6,51
λάβετε	λάβετε	—	—	—
φάγετε	—	—	—	—
τοῦτό	τοῦτό	τοῦτό	τοῦτό	ὁ ἄρτος δὲ
—	—	—	—	ὅν ἐγὼ δώσω
ἐστιν	ἐστιν	ἐστιν	μού ἐστιν	ἡ σάρξ μού
τὸ σῶμά	τὸ σῶμά	τὸ σῶμά	τὸ σῶμά	ἐστιν
μού	μού	μού	—	—
—	—	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	ὑπὲρ τῆς τοῦ
—	—	διδόμενον	—	κόσμου ζωῆς

1 Cor 11,24b	Jn 6,51c
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	ὁ ἄρτος δὲ ὅν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

Naturalmente, el texto consecratorio que trae Juan está retocado (por ejemplo, su comienzo), debido a la necesidad de hacer la transición desde el contexto que le rodea.

Obsérvense otros matices de las variantes joánicas. Usa *sarx* en vez de *soma*. Es un insistir en la realidad material de la carne y sangre del Cristo eucarístico. Parece que ésta es la traducción exacta del término original. La palabra *soma* es ya una suavización griega [1]. El verbo δώσω alude al acto de repartir el pan el que preside (cf. v.27.34). Se asemeja al ἔδωκεν de Lc 22,19 y Mc 14,22.

Introduce Juan la palabra ζωή y la hace depender de la materialidad bien concreta de la carne y de la sangre. Puede haber una alusión polémica a los prejuicios gnósticos y doketas. Luego dirá τρώγων (v.54.56) para hablar del acto de recibir el cuerpo de Cristo. Significa masticar, desmenuzar, triturar con los dientes. En todo caso subraya que la Eucaristía es acto sacrificial (ὑπὲρ es término sacrificial) y acto vivificador (ζωή).

Este misterio de muerte y vida se ofrece por todo el universo. El ὑπὲρ πολλῶν sobre el cáliz de Mt 26,28 y Mc 14,24

[1] J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte*... p.192.

es traducido aquí, con expresión griega, en su absoluta universalidad: ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. En hebreo, el adjetivo «muchos» o el sustantivo «la muchedumbre» significa o equivale a «todos».

El v.51c que estamos analizando encadena con los v. 53-58 del mismo capítulo. Recordémoslos:

«Si no coméis la carne (σάρξ) del Hijo del hombre y no bebéis (πιεῖν) su sangre, no tendréis vida (ζωή) en vosotros. El que come (τρώγων) mi carne (σάρξ) y bebe (πιεῖν) mi sangre (αἷμα) tiene la vida (ζωή) eterna y yo le resucitaré el último día.
Porque mi carne (σάρξ) es verdadera comida, y mi sangre (αἷμα), verdadera bebida.
El que come (τρώγων) mi carne (σάρξ) y bebe (πίνων) mi sangre (αἷμα), permanece en mí y yo en él».
«Como el Padre que me envió vive (ζῶν) y yo vivo (ζῶ) por el Padre, el que me come (τρώγων) vivirá (ζήσει) por mí.
Este es el pan (ἄρτος) bajado del cielo.
No como el que comieron vuestros padres y murieron.
El que come (τρώγων) este pan, vivirá (ζήσει) eternamente»
(Jn 6,53-58).

Todos los escrituristas están de acuerdo en reconocer el lenguaje eucarístico-sacramental típico (ἄρτος, διδόναι, σάρξ, αἷμα, ἐστιν, ὑπὲρ, βρῶσις, πόσις, τρώγειν, φαγεῖν, πίνειν), así como su fuerte carácter realista [2].

El binomio σάρξ-αἷμα es también una alusión sacrificial evidente. Tenemos, pues, referencias a la Eucaristía en su totalidad: sacramento, sacrificio, banquete.

Tan característico es este color sacramental, que le hace aparecer a este pasaje como un cuerpo distinto y propio, injertado aquí. El lenguaje es sacramental. Según algunos comentaristas, Jn 6,53-58 recoge una homilía eucarística, o mejor aún, un ejemplo de la manera como se hacía la «proclamación de la muerte del Señor» en la celebración primitiva del banquete eucarístico [3].

Pero no podemos seguir adelante sin dejar haga su aparición la cuestión más global de todo el c.6 de Juan; cuestión de las más comentadas y debatidas por la exegesis moderna, a saber, la unidad del c.6 o su división en dos partes.

El problema está en saber si todo el discurso de Cristo sobre el pan de este capítulo (Jn 6,26-72) se refiere a la Eucaristía o sólo su segunda parte (Jn 6,51c-66). (La primera [26-51] se referiría en ese caso a Cristo objeto de fe, no tanto objeto de comunión sacramental.) La mayoría de los autores

2 J. Betz, *Eucharistie*... II 1 p.171; H. Schürmann, *Joh. 6.51c ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede:* Bibl. Zeit. 2 (1958) 244-262.
3 J. Jeremias, o.c., p.101. Se apoya también en la autoridad de E. Lohmeyer.

aceptan hoy una unidad y, por lo tanto, una teología eucarística de todo el discurso de Cristo [4]. El v.6,51b y 6,51c no es una línea divisoria que parte en dos el sermón sobre el pan. Eso no quita que haya en él dos etapas o como dos fases distintas. En la primera, Cristo se presenta bajo un lenguaje simbólico, en figura e imagen, como el pan divino y celeste decendido de lo alto, que debe ser sumido en la fe. En la segunda, más netamente sacramental, Cristo se describe a sí mismo como el Hijo del hombre que ofrece su carne y su sangre como alimento que debe ser comido y bebido en la celebración eucarística. En la primera fase, la Eucaristía es anunciada en imagen y figura; en la segunda, en realidad desvelada [5].

Se puede hacer otra distinción similar. La primera fase se extendería del v.27 al 47, y la segunda, del 48 al 65. Pero ambas se refieren a la cena, atendiendo la primera más a la persona de Cristo como pan de vida, y la segunda como el pan de la cena [6].

He aquí el contexto del pasaje litúrgico-eucarístico antes analizado, de la referencia a la institución de la misa en Juan. Ahora bien, un contexto inferior lleva a otro superior que lo envuelve o lo domina. Y es preciso seguir esta ascensión cuando no se tiene la luz suficiente para iluminar determinados puntos. Efectivamente, lo dicho hasta aquí no nos basta para poder entender por qué Juan coloca la institución de la cena en el ámbito de uno de los signos realizados por Cristo: la multiplicación de los panes, al comienzo de la vida pública de Jesús; ni por qué la coloca de esa manera como fugaz y velada. Si a esto unimos lo insinuado más arriba, a saber, que las otras referencias eucarísticas joánicas están a la sombra de otros símbolos o gestos simbólicos de Cristo: las bodas de Caná y el lavatorio de los pies, colocado, por lo tanto, cada uno en sitios muy diversos del evangelio, tenemos preparada la plataforma adecuada para atacar de frente la cuestión del contexto general de este conjunto desparramado de alusiones litúrgico-eucarísticas, cuestión previa a toda otra que diga relación al hilo de nuestro trabajo.

Lo que hemos escrito a grandes rasgos sobre la estructura de Juan debe ser ahora profundizado y ampliado, orientados ya por los pasos dados en centrar más el objetivo de nuestra problemática. Todo se hace más sencillo si suponemos, con al-

4 Véase lista de autores en J. Betz, o.c., p.172.
5 H. Schürmann, o.c.
6 O. Cullmann, *Johannesevangelium und urchristlicher Gottesdienst*, en *Urchristentum und Gottesdienst* (Zurich 1950) p.92; X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie:* Rech. de science religieuse XLVI (1958) 480-515.527.

gunos escrituristas, que el evangelio de Juan fue primitivamente un evangelio de signos o milagros que hizo Jesús, fusionado luego con una larga narración de la pasión, por la cual se convierte en un evangelio de la pasión. He ahí una de las diferencias fundamentales con los Sinópticos. Ciertamente, tras el c.13, Juan suprime la expulsión de los vendedores del templo, la unción en Betania y la última cena..., perícopas situadas en este momento por el esquema sinóptico. Quizás estaban antes aquí, en este lugar, ocupado luego por el evangelio de la pasión, pasando parte de ellas a capítulos anteriores (v.gr., las palabras de la última cena pasan al discurso sobre el pan multiplicado) [7].

Lo cierto es que, en su estadio actual, el cuarto evangelio —en los capítulos del 1 al 12— está agrupado en torno a los signos realizados por Jesús, especialmente los grandes signos prefiguradores de los sacramentos. Sigue, por lo tanto, un principio ordenador más bien teológico que histórico. Hoy los escrituristas admiten que el evangelio de Juan es un evangelio sacramental-litúrgico, porque reúne e interpreta sus materiales en torno a los grandes «signos» de Jesús, signos de realidades ulteriores, ciertamente, en parte al menos, litúrgico-sacramentales.

La palabra σημεῖον *(semeion)* sale diecisiete veces en San Juan. Y el pasaje principal donde aparece, principal porque ahí se nos descubre este «signocentrismo» como clave del cuarto evangelio, es Jn 20,30:

> «Otros muchos signos (milagros) hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritos en este libro. Y éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo»
>
> (Jn 20,30-31a).

Concretamente, Juan llama σημεῖον *(semeion)* o pone en relación con tal denominación a siete acciones de Jesús: bodas de Caná, curación a distancia del hijo del oficial real (4,46), curación del paralítico de Betsaida, multiplicación de panes, marcha sobre las aguas, curación del ciego de nacimiento, resurrección de Lázaro (falta la palabra σημεῖον [*semeion*] en la curación de Betsaida y en la marcha sobre las aguas). Estos pasajes van también en conexión con las palabras dichas por Cristo: ἐγώ εἰμι.

Estos signos o *semeia* (σημεῖα) parecen distintos de los *erga* (ἔργα). Los signos van dirigidos más bien a los que tienen

7 W. WILKENS, *Des Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium:* Ev. Theol. 18 (1958) 354-370;C. H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953); R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I Teil (Friburgo i. B. 1965) p.347.

fe, para, mostrándoles la gloria del Mesías actuante en la tierra, confirmarles en ella. Los *erga* (ἔργα) son principalmente para los que no tienen fe, para despertársela. La presentación de los signos acaba en el c.12,37. Pertenecen a la actuación terrena y pública de Jesús. Las «obras» culminan en la «obra» que realiza Cristo en la cruz (17,4; 19,30). Los apóstoles harán «obras» mayores (14,22), pero no signos.

Al signo pertenece la materialidad densa del Cristo terreno, encarnado, que lleva la condición mortal de todos los hombres. De ahí que las apariciones tras la resurrección y la marcha sobre las aguas no sean consideradas como signos *sensu pleno*.

El Enviado escatológico del Padre no trae aún la gloria cósmica, pero la hace brillar en sus signos. El es la luz. Esto significa que el Hijo del Hombre es el lugar de la presencia y de la acción de Dios. En él se cumple la actuación escatológica de Dios. En el fondo, el signo último y radical, el «protosigno», es su persona, tal como se revela a través de su palabra y los signos segundos por él realizados (2,21).

Este cortejo de signos revela la gloria de la encarnación, la gloria irrumpida ya por la encarnación, no la de la glorificación tras la cruz. Así se explica la «materialidad», la «coseidad» de estos signos [8]. Al final del milagro de Caná leemos:

> «Así dio Jesús comienzo a sus signos y manifestó su gloria. Y creyeron en él sus discípulos»
>
> (Jn 2,12).

Y en la resurrección de Lázaro dice Cristo a los discípulos:

> «Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios»
>
> (Jn 11,4).

Y al final dice a Marta:

> «¿No te dije que si crees verás la gloria de Dios?»
>
> (Jn 11,40).

Jesús se refiere al *kabod,* a la gloria divina, presente, según la concepción de entonces, en el templo de Jerusalén; en el Logos encarnado, según la concepción del cuarto evangelio (1,14).

Así, pues, los signos son objeto de un ver material y de un ver espiritual o fiducial. Por el ver material-sensorial se descubre su realidad encarnatoria, material; por el ver espiritual, la gloria incoada del final de los tiempos. Efectivamente, en ellos percibimos la donación hecha por Dios de ciertos bienes tem-

8 R. SCHNACKENBURG, o.c., pp.344-355; ID., *Das erste Wunder Jesu* (Friburgo i. B. 1951) pp.25-30.

porales, «profanos», que reflejan y como que encierran el gran don de los bienes mesiánicos, don ofrecido desde Cristo a todos los hombres y a todos los tiempos. Por ellos Cristo aparece como Jesús de Nazaret y como *Kyrios* del mundo, como el Jesús de la historia, del pasado y como Señor del presente y del futuro a la vez. Y se establece una conexión, un hilo conductor, una unidad entre el pasado y el presente de la vida de la comunidad (20,9; 12,32; 18,32).

Estos milagros de Cristo denominados «signos» se asemejan a los actos del culto cristiano, a los grandes gestos y acciones sacramentales, especialmente a la Eucaristía, porque encierran y revelan, bajo la envoltura de una realidad sensible y terrena, el misterio de las realidades celestes y salvíficas. Tienen una dimensión sacramental, de modo análogo a los sacramentos de la nueva alianza legados por Cristo. De ahí que Juan ponga a su sombra y en su cercanía, más aún, en su misma trama, las referencias sacramentales principales de su evangelio [9].

Los milagros-signos que nos transmite Juan están seleccionados con intención. Ellos, con los discursos o las palabras explicatorias de Cristo, nos hacen ver que la acción de la Iglesia, la liturgia cristiana, es una prolongación de las acciones «admirables» de Jesús; que Cristo glorificado sigue viviente y actual en su Iglesia. No hay *hiatus* entre el Jesús de Galilea y el Cristo presente en la Iglesia, en los sacramentos [10].

Por lo que se refiere a la Eucaristía como banquete mesiánico, es evidente que el banquete de bodas en Caná y la multiplicación de los panes la prefiguran, la anuncian y, gracias a las palabras de Cristo, la revelan; en Caná, poniendo más en primer plano el vino; en la multiplicación, el pan. El lavatorio de los pies la anticipa también en lo que la Eucaristía tiene de reunión de caridad y servicio mutuo, ya que expresa la comunidad de amor y el de homenaje mutuos.

Dice Cristo a Pedro: «Si no te lavare, no tendrás parte conmigo» (13,8). Unos versos después se habla de la comunidad entre hermanos (véase también 1 Cor 10,16-17). Por eso se puede decir que el lavatorio de los pies ocupa el lugar, en Juan, de la institución eucarística de los Sinópticos. Es una «profecía en acción», como las que aparecen en el Antiguo Testamento, pues es una acción que simboliza y realiza el contenido de la Eucaristía: el amor mutuo [11].

9 O. Cullman, *Johannesevangelium...* pp.39-59.
10 A. Feuillet, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana:* Eph. Théol. Lov. (1960) 5-22.
11 J. Betz, o.c., p.30; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...* p.355; L. Cerfaux, *Les miracles signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'Évangile de saint Jean:* Recueil L. Cerfaux (Gembloux 1954) pp.43-46; D. Mollat

Para ser más exactos diremos que los signos o «profecías en acción», a saber, el lavatorio de los pies, el milagro de las bodas y la multiplicación de los panes sustituyen o despliegan, a lo largo del cuarto evangelio, y siguiendo los jalones de los milagros de Cristo, la tradición sobre la Eucaristía [12]. Ciñéndonos más particularmente a los dos signos de la bodas de Caná y de la multiplicación de los panes, no podemos menos de constatar que entre ambos Juan ha querido hacernos ver una correspondencia especial. El primero es el milagro del vino, y el segundo, el del pan. Uno es bebida y otro comida. El vino alude a la sangre de Cristo, pues aparece en un contexto muy dominado por el tema de la «hora» de Cristo, que es su muerte. El pan alude al cuerpo de Cristo. Es una correspondencia que toda la tradición patrística ha dado por sobrentendida.

El agua de Caná puede admitir una interpretación que completa el sentido eucarístico del milagro. En el c.2,6 nos dice Juan que «había agua en unas vasijas para la purificación (o las abluciones) de los judíos». En su lugar aparece el vino, signo de la sangre de Cristo, que es lo único que realmente limpia nuestros pecados. No los viejos ritos purifican, sino los ritos de la nueva alianza. Así Caná nos anuncia la Eucaristía en su dimensión expiatoria.

Finalmente, habría que incorporar otros dos pasajes de Juan y típicamente sacramentales, que en su línea de signos, símbolos y profecía en acción, nos completan su enseñanza eucarística.

Al comienzo del c.14, Cristo dice que «es la verdadera vid». Luego veremos que el Padre es descrito como el Viñador, el que da la vid, paralelamente a lo dicho en el c.6, que habla del Padre como del dador del pan. ¿No hay una alusión al vino eucarístico? Ambos pasajes, además, hablan de la unión con Cristo.

Por último, la efusión de sangre y de agua del costado de Cristo (Jn 19,31-37) es también símbolo del sacramento eucarístico y del bautismo. Dice 1 Jn 5,6-8: «Cristo viene en agua y en sangre». Ambos sacramentos, con mayor explicitud que los otros, arrancan de la muerte de Cirsto, de su misterio pascual; más aún, lo significan y lo actualizan [13].

Le séméion johannique: Sacra pagina. Miscellanea biblica. Congres. Intern. Cat. (París 1959) II 193-198.

12 O. CULLMAN, *Johannesevangelium...* pp.92.103; J. BETZ, o.c., p.168.

13 O. CULLMANN, o.c., pp.69.108.110.112.

Ha quedado puesto de manifiesto que, si bien Juan no narra explícitamente la institución eucarística, no es en detrimento ni perjuicio, sino en beneficio e incremento de su mensaje, porque extiende por todo su evangelio un legado mucho más rico. Igualmente, la manera de hacerlo, es fuente de nuevas enseñanzas. Su propia vivencia personal, mucho más larga en años que la de los otros evangelistas, le hace hablarnos del misterio eucarístico desde la situación litúrgica y eclesial que él vivió muy honda y personalmente.

Podría parecer que hemos llegado de la mano de la exegesis bíblica moderna al final de una exposición plausible de los elementos litúrgicos del cuarto evangelio, y, en resumen, de su carácter cúltico. Sin embargo, no es así. Hemos llegado a un nivel ciertamente hondo y estable de interpretación. Pero los más recientes estudios bíblicos nos permiten ir todavía más lejos.

Hemos dicho que el evangelio joánico se componía, entre otros materiales, de una primitiva recopilación seriada de milagros o signos de Jesús. ¿Cuál pudo ser el sentido de tal recopilación?

Los capítulos anteriores podrían ponernos en la pista de una respuesta. Ya antes del tiempo de Cristo existe ese «género peculiar» de recopilación de signos. Era precisamente la *haggadá* de Pascua la que consistía fundamentalmente, como género literario o litúrgico, en resumir los grandes signos que habían acompañado la liberación del pueblo de Israel. Lo hemos visto al hablar de la *haggadá* de la cena judía, así como también hemos visto su antigüedad.

Ahora bien, examinando el libro de la Sabiduría se ha demostrado recientemente que gran parte de su segunda mitad, concretamente de 11,2 a 19,22, es decir, hasta el final, es una *haggadá pascual,* naturalmente elaborada e incorporada al libro bíblico en forma desarrollada, glosada [14]. Por lo tanto, su vertebración consiste en ir hilvanando los grandes signos o acciones maravillosas que jalonaron la liberación de Israel.

Pero lo más sorprendente es descubrir una muy ajustada correspondencia entre la primera parte del evangelio de Juan, la que llamamos «evangelio de signos», y esta larga sección del libro de la Sabiduría. No hay sino echar una ojeada al siguiente cuadro:

14 G. ZIENER, *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier:* Bibl. Zeit. 2 (1958) 263-275; ID., *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Biblica 38 (1957) 396-418; K. KOHLER, *The Jewish Enzyclopedia* XII (1917) p.539. Wisdom of Salomon.

Sab 11-18

1.	El agua abundante	11,4-7
2.	Curación por la serpiente de bronce y la Palabra de Dios	16,5-13
3.	El maná	16,20-26
4.	La luz en las tinieblas—columna de fuego—	18,1-4
5.	Resurrección por la Palabra	18,22-25

Jn 2-11,45

1.	El agua transformada en vino	2,1-11
2.	Curación en Caná por la Palabra. Alusión al Hijo, levantado como la serpiente de bronce, para salvar	3,14; 4,43-54; 5,1-9
3.	Multiplicación de los panes	6,1-13
4.	Curación del ciego de nacimiento	9,1-41
5.	Resurrección de Lázaro	11,1-44

A los signos del Exodo corresponden los signos de la redención definitiva en Cristo. A las acciones maravillosas realizadas por o en torno a Moisés corresponden las realizadas por Cristo.

El verdadero maná es el pan celeste, que es el cuerpo de Cristo. El es la roca, el agua viva, la luz que ilumina, la salud que cura.

La fe y la teología judías esperaban que se repitiría el milagro del maná cuando llegara el Mesías [15]. Y los profetas anunciaban para la plenitud de los tiempos la revelación de la gloria de Dios (Is 60...). Esta correspondencia, pues, de signos reveladores de la gloria de Dios significa la llegada de la plenitud.

Además de la correspondencia casi material señalada, notamos otra más íntima. En ambas fuentes hay un movimiento transliminar que hace pasar de lo material a lo espiritual, de lo terreno, que no salva, a la Palabra (Sabiduría, Cristo), que es luz, pan, vida, resurrección, camino. Esto, por no citar otra evidente conexión que se extiende ya a la totalidad de los dos libros bíblicos, a saber: lo atribuido por el libro de la Sabiduría a la Palabra o a la misma Sabiduría, se lo atribuye Cristo a sí mismo [16].

Parece clara, por lo tanto, la relación de ambos libros. Y esta relación revela una dependencia, al menos indirecta. La dependencia se refleja netamente en un hecho. Juan, al ir narrando sus signos, los numera. Caná es el primero, la curación de Cafarnaún el segundo. Sin embargo, propiamente,

15 *Apocalipsis siríaco de Baruc* (29,8) y *Oráculos sibilinos* 7,148-9; *Pesigta* 49; *Midrash Ruth* 2,14. Véase STRACK-BILLERBECK, II p.481.

16 G. ZIENER, *Johannesevangelium...* p.267.

no es el segundo, como se ve por 2,23; 3,2; 4,45-54. Es que en el libro de la Sabiduría la lista de signos lleva ese orden: primero el signo del agua en el desierto (11,4-7) y segundo la curación (16,5-13).

Todo lo cual quiere decir: ambos libros han tenido como uno de sus ingredientes una *haggadá* pascual de la comunidad, bien sinagogal, bien eclesial. La comunidad cristiana primitiva crea una *haggadá* cristiana, paralela a la judía, con el mismo paralelismo que vimos usó en otros planos, especialmente en el de la *beraká.* Y junto a los signos o milagros del Exodo, pone los de Jesús.

He aquí una importante conclusión que vuelve a colocar en un primer plano de nueva intensidad el carácter litúrgico-eucarístico del cuarto evangelio. Ciertamente no queda así explicado todo el cuarto evangelio ni se puede querer reducirlo a eso. Pero sí parece que esta colección de signos provenientes de una primitiva *haggadá* cristiana ocupa uno de sus núcleos más centrales. Los otros núcleos o elementos pueden encontrar su explicación a partir de su conexión con ese núcleo «haggádico».

Así, el prólogo o himno sobre la Palabra, mejor dicho, su incorporación al cuarto evangelio, puede provenir de una idea ya muy clara en la teología rabínica y sapiencial, a saber: que todos los signos pascuales eran obra de la Palabra, de la Sabiduría, hipóstasis, a su vez, de Dios. Ciertamente hay una estrecha afinidad entre el himno o prólogo de San Juan y el libro de la Sabiduría. En ninguno de los himnos paulinos aparece la idea de que Cristo fue rechazado por los hombres (Jn 1,11-12). En cambio, es una idea frecuente en el libro de la Sabiduría [17].

Juan incorpora este himno a la primera parte de su evangelio—su primer estrato redaccional o primer repertorio de materiales—, para darle también una introducción clave, interpretativa. La Palabra que realizó los grandes signos del Exodo se ha hecho carne en Jesús.

El otro gran núcleo del cuarto evangelio, la historia de la pasión, correspondería a su tercer estrato o fuente.

Pero podemos todavía señalar ciertas coincidencias importantes entre el c.6 de San Juan y la vieja *haggadá* judía, que parecen probar muy a las claras la mutua relación. La *haggadá* pascual judía tiene una determinada estructura, que hoy se conoce bien [18]. Esta estructura es tripartita. Se compone de un

17 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium...* p.202.
18 D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956) p.175.

gesto significativo, una pregunta o cuestión y una interpretación o explicación. He ahí la estructura del c.6 de San Juan. El gesto es la multiplicación de los panes y la comida. De ahí se pasa a la pregunta de los judíos, la cual, a su vez, introduce la explicación o interpretación de Jesús.

Pero hay más. A lo largo del c.6 joánico, la pregunta se desdobla en varias. Ahora bien, es esta otra vieja costumbre judía de la que ya tuvimos conocimiento en nuestro c.17, cuando analizamos las partes de la *haggadá* de la cena pascual. Allí se inserta la parábola de los cuatro niños y sus formas de preguntar. Este inciso «haggádico» correspondía de hecho al método de las escuelas rabínicas, que iba montado sobre las siguientes cuatro preguntas (ponemos su denominación hebrea):

1. *hokhma,* referente a algún punto de la *Halaka* o Ley.
2. *boruth,* consistente en una objeción burlesca o irónica a determinada interpretación.
3. *haggadá,* en relación con una aparente contradicción en la Escritura.
4. *derekh'eres,* sobre cuestiones morales, para conseguir la vida feliz.

Estos cuatro géneros de preguntas se pueden encontrar en la trama del c.6 de Juan.

La primera *(hokhma)* correspondería al v.28 («¿qué debemos hacer para realizar las obras de Dios?»).

En el v.30 estaría implícita la tercera *(haggadá),* porque los judíos, en ella, tratan de buscar una contradicción entre la Escritura y las palabras de Jesús.

El v.42 sería la pregunta *(boruth)* burlona, irónica («¿No es éste Jesús el hijo de José, cuyo padre y cuya madre nosotros conocemos?»).

Finalmente, la cuarta cuestión *(derekh'eres)* puede estar en el v.52, si bien éste puede interpretarse nuevamente como una pregunta irónica que a veces reemplaza a la *derek'eres.*

La confección de una *haggadá pascual,* digamos judeo-cristiana, no tiene como única explicación o fuente la existencia de la *haggadá judía,* conocida y usada por los primeros cristianos. Existe otra fuente, más remota desde luego, también de carácter litúrgico, que conviene inventariar.

Durante los días de las fiestas pascuales, los judíos que no iban a Jerusalén visitaban la sinagoga, donde un sistema ya elaborado de lecturas era parte esencial del oficio. Este sistema comprendía un ciclo trienal. Estudios recientes nos han acerca-

do a un conocimiento bastante aproximado de tal sistema [19]. Así nos damos cuenta hoy de que todos los temas de la *haggadá* judía eran presentados y enseñados a los judíos de entonces en la liturgia sinagogal los días de las fiestas pascuales, bajo la forma de lectura, que era la forma primera, anterior a la forma «haggádica», propia esta última de la cena pascual.

El c.6 del evangelio de Juan parece insinuarnos que Jesús no fue a Jerusalén la Pascua de aquel año, sino que la celebró asistiendo a su sinagoga. En 6,59 leemos que pronuncia todo su discurso sobre el pan eucarístico en la sinagoga de Cafarnaún. Y en 6,6 se nos dice que estaba cerca la Pascua. Es una indicación que ya nos pone en la pista de la conexión existente entre el discurso de Jesús y las lecturas sinagogales, entre la historia de la Pascua tal como está en los libros del Antiguo Testamento y la Pascua cristiana, que debe ser interpretada a su luz. Las palabras de Jesús deben ser interpretadas sobre el fondo de estos textos, de los cuales son como una glosa, un *midrásh,* un comentario homilético. Estos textos condicionan el discurso de Jesús. De ahí la importancia de tenerlos en cuenta.

Si repasamos, aunque sea por encima, los textos del leccionario pascual de la sinagoga, tendremos una idea cabal del punto de partida inmediato tanto de la doctrina y liturgias pascuales judeo-cristianas como de las *haggadás* elaborados sobre ellos. Ciertamente puede ser discutible qué fue lo primero de todo, el *haggadá* de la cena pascual, recitado bien desde el primer y remoto aniversario de la salida de Egipto, bien desde su celebración litúrgica familiar, o los textos del Exodo, del Levítico... Pero sí es cierto que en la forma en que llega al tiempo de Cristo es más antiguo el texto de los libros sagrados (y, por lo tanto, su lectura) que el de la *haggadá.*

La lista y el orden de los textos leídos en la sinagoga hoy día es de fecha reciente. Pero, sin embargo, los textos de los días importantes, de las grandes fiestas, remontan a los tiempos del comienzo de la era cristiana. Dicho de otra forma: conocemos cuáles eran las perícopas principales y de los días más importantes en aquel tiempo. Las fuentes son las habituales: la *Mishná,* el *Talmud...,* en fin, la literatura rabínica [20].

19 B. Gärtner, *John 6 and the jewish Passover* (Copenhague 1959); A. Guilding, *The fourth gospel and jewish worship* (Oxford 1960); A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes* (Tréveris 1961); Strack-Billerbeck, IV pp.153-188.

20 B. Gärtner, o.c., p.14; R. G. Finch, *The Synagogue Lectionary and the new Testament;* J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the old Synagogue* I (1940) p.418; Strack-Billerbeck, IV p.155.

He aquí los textos (se citan generalmente sólo los *incipit* de las perícopas):

Ex 12,17.21:	— descripción del ritual de la cena y fiesta pascuales.
» 13,1.17:	— descripción del ritual de la cena y fiesta pascuales.
» 15,1-22:	— paso del mar Rojo.
» 22,24:	— leyes sobre convivencia y sacrificios (ofrendas de primicias de ganado).
» 34,1:	— entrega de la Ley en Sinaí.
Lev 22,26:	— sobre ofrendas y sacrificios de las primicias de ganado.
Núm 9,1:	— ritual pascual.
Dt 15,19:	— sobre sacrificios de primicias de ganado.
2 Sam 22:	— salmo-evocación de la historia de Israel.
Is 10,32:	— anuncio de los tiempos escatológicos.

Concretamente, el sábado inmediatamente anterior al mes de Nisán (el de la Pascua) se leía Ex 12,1-20, perícopa que describe el ritual pascual. En la semana de Pascua se leía Jos 6, es decir, la historia de la última Pascua, celebrada ya en los límites con la tierra prometida.

Como resumen podemos decir que la liberación de Egipto, con todo el cortejo de signos que la acompañan, era el centro de la liturgia sinagogal y de su leccionario en los días pascuales. Aun en la liturgia actual, el famoso poema *Dayenu* («nos habría bastado»), de remota antigüedad, está en esa línea.

Pues bien, el evangelio de Juan, y particularmente el c.6, parece estar calcado sobre estas lecturas. Hasta se ha pensado recientemente que todo el cuarto evangelio estaría estructurado imitando el principio trienal del ciclo del leccionario, lo cual explicaría muchas de sus repeticiones o reaparición de temas. Los ciclos serían:

1. C.1-4.
2. C.6.5.7-12 (el c.6 debería ir antes del 5).
3. C.13-20.

Lo mismo que este leccionario sinagogal giraba en torno a las grandes fiestas judías, igualmente el evangelio de Juan. Así los ejes serían:

Pascua: c.6, ciclo 2.°, y c.13, ciclo 3.°
Año Nuevo: c.5, ciclo 2.°, y c.14, ciclo 3.°
Tabernáculos: c.7-9, ciclo 2.°, y c.15,1-16.24, ciclo 3.°
Dedicación: c.10, ciclo 2.°, y c.16,25-18,27, ciclo 3.°
Prim: c.11, ciclo 2.°, y c.18,28-19,27, ciclo 3.°

Aludimos solamente a los dos últimos ciclos, más fáciles de esquematizar [21].

Sin entrar en esta cuestión particular, lo cierto es que los temas de estas lecturas del tiempo pascual condicionan fuertemente los temas de los capítulos correspondientes de Juan, y que Juan encuadra en el tiempo de la Pascua, concretamente el c.6. Cristo parece apoyarse en esas lecturas para dar luego su interpretación y mensaje de plenitud mesiánica. Ya hemos puesto el ejemplo de los signos del Exodo tal como los interpreta Cristo. Añadamos algunos datos más.

Juan es el único evangelista según el cual Jesús, tras la multiplicación de los panes, manda se recoja el pan que sobra. Nada debe quedar desperdiciado (5,12). ¿No es una alusión al maná imperecedero?

En Jn 6,41.43.61 se nos refiere el *gogytsein*—γογγύζειν — del pueblo. La gente murmura lo mismo que el pueblo murmuró en el desierto.

Especialmente la marcha de Cristo sobre las olas en este contexto (Jn 6,16-20) alude claramente a Ex 15,1-22 (paso del mar Rojo). El caminar sobre las aguas de Jesús significa su poder divino y su liberación pascual. Jesús aparece como en la epifanía del Dios dominador, que es glorificado en la liturgia pascual [22]. Por lo demás, la repetida fórmula ἐγώ εἰμι de Jesús es también la fórmula de las grandes teofanías bíblicas veterotestamentarias. Parece que en este tiempo se leía, como segunda lectura, o lectura profética (haphtarah), a Is 54, 9-55,3. Su correspondiente sería Jn 6,27-63 (la palabra de Dios que alimenta) [23].

Si aceptamos que el c.6 de Juan y, en general, la primera gran mitad de su evangelio está modelado sobre los relieves lineales de una *haggadá* pascual judía (y en el fondo sobre el leccionario pascual), descubrimos rápidamente sorprendentes relaciones con la Pascua cristiana primitiva, de la que tenemos las más antiguas noticias extrabíblicas, a saber, la de los llamados *Cuartodecimanos* (s.II).

El fundamento de esta celebración pascual de los *Cuartodecimanos* era presentar la acción redentora de Jesús como el cumplimiento final, supremo, de la liberación de Egipto, y esto apoyándose en Ex 12 [24]. Cristo es venerado y celebrado como

21 A. GUILDING, o.c.
22 E. STAUFFER, *Jesu, Gestalt und Geschichte* (1951) p.137.
23 A. GUILDING, o.c., p.58.66. Véase también E. D. FREED, *Old Testament quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965).
24 H. SCHÜRMANN, *Die Anfänge der christlichen Osterfeier* II: Th.Q.131 (1951) p.418; B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953) p.98.111.

el verdadero Cordero pascual, idea que Juan resalta, como vimos, en su historia o evangelio de la pasión. Los apoyos para esta afirmación vienen de los siguientes datos.

Los *Cuartodecimanos* celebraban la Pascua el mismo día que los judíos (no el domingo o primer día de la semana); por lo tanto, el 14 de Nisán. Los autores de esta tendencia o grupo nos dejan obras que lo confirman abundantemente. Melitón de Sardes, del siglo II, nos muestra, por la homilía pascual que nos ha dejado, que la tarde del 14 de Nisán se hacía una lectura basada principalmente en Ex 12 [25]. Con lo mismo nos encontramos en las homilías pascuales de Hipólito, del Pseudocrisóstomo y de Orígenes [26]. Ambos parten de Ex 12 y 13. Lo mismo puede decirse de la *Epistola Apostolorum*.

Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica* (V 23,1), nos cuenta que, en Asia Menor, se celebra la fiesta de la Redención el día 14 del mes de Nisán, día en que los judíos inmolaban el cordero pascual. Sorprende este subrayar, dentro de la pascua judía, la inmolación del cordero y el banquete familiar. Se quiere destacar la correspondencia de la muerte de Cristo y la inmolación de los corderos.

Dentro de este ambiente, o en el inmediatamente anterior, y gracias a él, surge el evangelio de Juan y su famosa cronología, con los materiales que le sirven de base. Ireneo refiere que Policarpo defendía estas fechas de los *Cuartodecimanos,* apoyándose en el ejemplo del apóstol Juan [27].

Cuando hemos hablado de una *haggadá* cristiana, ¿qué hemos querido decir? Anteriormente hicimos la distinción entre un sentido estricto y un sentido lato de la *haggadá.* Entendíamos por *haggadá,* en sentido estricto, el formulario del «seder» de la noche de Pascua, y en sentido lato, el género narrativo de las viejas tradiciones judías, no necesariamente litúrgicas. No nos detenemos a verificar la validez, ni la importancia, ni la antigüedad histórica de tal distinción. Solamente si la trasladamos al plano (al tiempo) cristiano podemos dedicarle una mayor atención, porque vale bien la pena.

En capítulos anteriores insinuamos la hipótesis de que la *haggadá* del «seder» pascual (es decir, en sentido estricto), o bien se funde y se confunde con la *beraká,* o bien pasa a la liturgia de la Palabra. Esta hipótesis, tras todo lo que acabamos de ver en el presente capítulo y en el anterior, cobra un mayor interés y relieve. Ciertamente no nos quedan huellas de

25 C. BONNER, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardus:* Studies and Documents XII (1940).
26 PG,59,735-746. Véase B. LOHSE, o.c.
27 EUSEB. CES., *HE,* V 24,16. Véase también Jn 19,14.36.

formularios litúrgicos «haggádicos» en la liturgia primitiva cristiana. Quedan sólo las anáforas o los textos «anafóricos» eucarísticos. Sin embargo, muy temprano aparece en la celebración eucarística cristiana la hoy llamada liturgia de la Palabra, es decir, la lectura, las lecturas bíblicas.

Se ha dicho frecuentemente por liturgistas que esto era importación de la sinagoga. Sin embargo, no se ha parado mientes en que la cena pascual judía iba precedida de la *haggadá,* es decir, de una catequesis mistagógica histórico-salvífica (por lo demás, concordancia de textos bíblicos), y que éste más bien ha podido ser el origen de nuestra liturgia de la Palabra. Tal explicación hace sentir mucho más vigorosamente la unidad de las dos partes de la misa. (Recuérdese lo que dijimos sobre la monición de paso al rito del «seder» pascual.)

En las últimas páginas del presente capítulo podemos encontrar una confirmación de la hipótesis anterior, ya que hemos visto que estas *haggadás* cristianas pascuales han dejado su huella, noticia de su existencia, ciertamente efímera, en los estratos y materiales últimos del evangelio de San Juan. Los libros del Nuevo Testamento (algunos al menos y algunas de sus partes) son el eco, la cristalización en crecimiento y la comprobación de estas primitivas *haggadás* cristianas, ciertamente tras una laboriosa evolución, así como la liturgia de la Palabra (es decir, la proclamación y lectura de esos libros en la celebración eucarística) es la sedimentación ritual cristiana de esta catequesis mistagógica histórico-salvífica, inmediatamente anterior a la cena pascual, montada sobre la vieja y venerable *haggadá* del segundo «seder».

Podemos afianzar más la fuerza de nuestras aserciones.

Estas colecciones de signos (milagros) de corte «haggádico» que veíamos al arranque del evangelio de Juan empiezan hoy a ser detectadas en otros evangelistas. Es éste un hecho importante en la exegesis actual, pues así es posible dar el salto inductivo a una conclusión más general, como la que acabamos de apuntar, a saber, el origen «haggádico» de parte del Nuevo Testamento y de la liturgia de la Palabra.

Concretamente, en el evangelio de San Marcos encuentran hoy los escrituristas como un fondo o subsuelo, parcial al menos, de este tipo o forma literarios. Para identificarlo ha sido preciso hallar antes el modelo veterotestamentario. Este parece encontrarse en 2 Re 2-7. Tendríamos en este pasaje una lista o colección de milagros-signos del profeta Eliseo [28].

28 A. HEISING, *Exegese und Theologie der Alt-und neutestamentlichen Speisewunder:* ZKTH 86.1 (1964) 80-96; J. BOWMAN, *The Gospel of Mark* (Leiden 1965).

Efectivamente, comparando este pasaje veterotestamentario con Mc 4-8, encontramos una clara correspondencia.

Mc 4,35-8,9

1. Milagro sobre el agua. Travesía del agua, del lago en tempestad: 4,35-41.
2. Curación del poseso geraseno: 5,1-20.
3. Curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo: 5,21-43.
4. Primera multiplicación de panes: 6,33-44.
5. Jesús camina sobre las aguas y cura a los que le tocan: 6,45-52; 6,53-56.
6. Curación de la hija de la sirofenicia y del sordomudo: 7,24-30; 7,31-37.
7. Segunda multiplicación de panes: 8,1-9.

2 Re 2-7

1. Milagro sobre el agua. Travesía del río con el manto de Elías: 2,13-15.
2. Doble milagro. Protección contra peste y enemigos: 2,19-22.
3. Milagro del aceite multiplicado y resurrección del hijo de la sunamita: 4,1-7.
4. Multiplicación de panes y otros milagros contra el hambre: 4,38-41; 4,42-44.
5. Curación de Naamán el sirio. Castigo del criado Gehazí: 5.
6. Doble milagro protector. Rescate del hacha en el río y victoria sobre arameos: 6,1-7; 6,8-23.
7. Doble liberación del hambre por la victoria contra los arameos: 6,25; 7,6-16.

Otro antecedente de repertorio de milagros es el de los de Elías, también en la línea de multiplicación o provisión de comida y resurrección del hijo de una viuda (1 Re 17-19).

El sentido de estas confrontaciones, de estas comparaciones de colecciones de signos es claro: mostrar que Jesús de Nazaret es profeta, mayor que los profetas, el profeta y Mesías de los últimos tiempos. Tal conclusión «apologética» es fácil, porque salta a la vista la ausencia de elementos pseudomágicos, de condicionamientos en la acción soberana de Cristo, a diferencia de Eliseo. A Jesús le basta la palabra. (La Palabra es siempre la que realiza los signos, como vimos antes.)

Pero por debajo de este aspecto existe el otro, de carácter formal, que nos interesa, el que nos permite descubrir estos

repertorios de «signos» con una articulación y orden determinados, semejantes a los que conocemos por la *baggadá*. Vemos, por lo tanto, que la observación hecha a propósito de Juan vale también para otros evangelistas. Es una observación no de carácter particular [29].

Otro resto de una primitiva *haggadá* cristiana se halla, según muchos comentaristas, no en los Evangelios, sino en las epístolas paulinas, de donde vemos que el principio o hipótesis enunciado a lo largo del presente capítulo sobre la dependencia del Nuevo Testamento y Liturgia de la Palabra de esta *haggadá* judaica se extiende a un círculo más amplio. El texto se encuentra en 1 Cor 5,7b-8. Helo aquí:

> «¿No sabéis que un poco de levadura (ζύμη)
> hace pujar toda la masa (v.6).
> Purificaos de la levadura vieja
> para que seáis masa nueva,
> pues sois ácimos (ἄζυμοι),
> y ya que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada (v.7).
> Así, celebraremos la fiesta (ἑορτάζωμεν)
> no en la levadura vieja ni en la levadura de la maldad, de la impureza,
> sino en los ácimos de pureza y verdad (v.8)»
> (2 Cor 5,6-8).

Aquí tenemos un texto que interpreta o explica dos signos, dos elementos fundamentales de la Pascua judía: los panes ácimos y el cordero. (Ya dijimos que «pascua» significa frecuentemente cordero, cordero pascual. Véase el v.7.) Es un trozo de catequesis mistagógica. El cordero es interpretado como signo de Cristo inmolado—tema de Juan y de los *Cuartodecimanos*—. La levadura, retirada de las casas en la noche del 13 al 14 de Nisán, es explicada como signo del mal, del pecado que dominaba al hombre viejo, al mundo, antes de la Nueva Ley. Los panes ácimos representan la pureza, la verdad, el mundo nuevo, la nueva creatura, la nueva creación a partir de Cristo.

Además, hay otros datos formales. Se pasa de segunda persona—v.7—(tono interpelativo de carta) a primera persona —v.8—(tono de celebración comunitaria. El vocabulario no es paulino. Es muy semita. Las palabras *eortatsein* (ἑορτάζειν) y *atsymos* (ἄζυμος) no vuelven a reaparecer en San Pablo. (ζύμη aparece otra vez solamente en Gál 5,9.) En fin, se ve que es un texto injertado aquí, y un texto muy paralelo, por

29 La línea semántica es: en el Antiguo Testamento 'ot, אות, 'otot, אותות Los LXX traducen por «semeion» ημεῖονσ, lo mismo que Juan. Los Sinópticos hablan de «dynameis», δυνάμεις Véase K. H. Rengstorf, *Theo. W.z.N.T.* VII p.256. Véase también C. A. Keller, *Das Wort 'ot* אות *als Offenbarungszeichen* (Basilea 1946).

contenido y forma, al del padre de familia cuando en la *haggadá* explicaba a los niños y a los presentes el sentido de los panes ácimos [30].

Quizá habría que completar o reconstruir 1 Cor 5,7b-8 con otros textos, por ejemplo, 1 Cor 10,1-4, donde, en forma más libre y parenética, se vuelve a hablar de los signos del Exodo y del desierto, interpretados tipológicamente. Igualmente Mc 8,14 podría ser un eco de esta *haggadá* cristiana. Pero baste por ahora con lo ya aportado [31].

CAPITULO 19

LA COPA Y EL VINO EUCARÍSTICOS. POLIVALENCIA SACRIFICIAL DE LA MISA

Si hacemos un análisis cuidadoso de las palabras consecratorias del cáliz, podremos recoger hilos que hasta ahora habían quedado al aire en los últimos capítulos.

Las dos fórmulas diferentes de Mateo-Marcos y Lucas-Pablo sólo lo son en apariencia.

La versión de Mt 26,28 es como sigue:

«Esto es mi sangre de alianza,
derramada en favor de la multitud
para el perdón de los pecados» (Mt 26,28).

Marcos 14,2 tiene prácticamente la misma fórmula. Sólo le faltan las palabras finales: «para el perdón de los pecados».

Lucas 22,20 dice:

«Este cáliz (es) la nueva alianza en mi sangre,
derramada en favor de vosotros» (Lc 22,20).

En la versión primera, el sujeto «esto» se refiere al vino que hay en la copa.

En la versión segunda, el sujeto «este cáliz» se refiere al contenido del cáliz, al vino. Por lo tanto, el sujeto es, *de facto,* el mismo en las dos versiones.

El predicado de Mateo y Marcos es «mi sangre de alianza». El de Lucas y Pablo es «la alianza en mi sangre», es decir, «la alianza gracias a mi sangre» (el *en,* וְּ, es causal). Por

30 G. ZIENER, *Johannesevangelium* p.270; B. GÄRTNER, o.c., p.13.34; J. JEREMIAS, o.c., p.53.

31 Sobre la relación del evangelio de San Mateo con una *haggadá* cristiana, ver G. D. KILPATRICK, *The origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1948), y W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich 1964) p.219; ver también c.21 de nuestro trabajo.

lo tanto, en ambos casos el predicado es también el mismo: la sangre; si bien en el segundo ésta es predicado metonímico (se pone en construcción directa el efecto por la causa).

Podemos deducir la siguiente fórmula que resume las coincidencias y, por lo tanto, la identidad fundamental de las dos versiones neotestamentarias:

> «Este (vino) (es) mi sangre, derramada para (concluir) la alianza».

Hemos querido partir de esta reflexión literario-formal para poner bien claro ante nuestros ojos ciertos datos que son clave a la hora de descubrir algunos de los problemas centrales de nuestro trabajo. Concretamente debemos hacer ulteriores reflexiones sobre el sentido de la cena de Jesús a partir del uso del vino y del cáliz, es decir, de dos elementos rituales, litúrgicos, para llegar a un nuevo esclarecimiento del sentido sacrificial de la cena eucarística.

Por de pronto, dos palabras de la fórmula consecratoria ya nos ponen en la pista del sentido expiatorio: la preposición *yper* (ὑπέρ), «en favor de» (expresión técnica en los textos bíblicos sacrificiales), y el participio *ekxynnomenon*(ἐκχυννόμενον), transposición muy directa del famoso canto cuarto del Siervo de Yahvé.

Leemos en Isaías:

> «El ha derramado (ʻarah, ערה) su vida hasta la muerte
> y ha sido contado entre los pecadores,
> llevando sobre sí las culpas de la multitud,
> intercediendo en favor de los culpables» (Is 53,12).

Cristo hace suyas estas palabras, dejándolas se transparenten en sus propias expresiones. Jesús tiene conciencia de ser El el Siervo de Yahvé, el cordero conducido al matadero, sin abrir una vez la boca para quejarse de su destino.

Ya hemos señalado la semejanza entre las palabras de Cristo en la consagración del cáliz y las palabras puestas en boca de Moisés cuando derrama la sangre de los becerros sacrificados sobre la cabeza de los israelitas («ésta es la sangre de la alianza hecha por Yahvé con vosotros mediante estas cláusulas», Ex 24,8), que correspondería al ritual de una vieja liturgia de la alianza. Sabemos también que la celebración de la alianza acaba siendo uno de los sentidos de la Pascua judía. Recuérdese que la bendición de la tercera copa del «seder» pascual coloca en el primer plano del memorial y la acción de gracias la alianza. Emergiendo de tal contexto, Cristo es presentado en el pasaje de la cena como el nuevo Moisés, de la

manera análoga a como se hace en otros lugares, por ejemplo, en Mateo (sermón del monte).

Ahora bien, en la teología judaica se preveía para los tiempos mesiánicos la vuelta de Moisés o de un segundo Moisés en la forma humilde del Siervo de Yahvé. Por lo tanto, en nuestro texto se señala intencionadamente la confluencia en Jesús de estas dos interpretaciones teológicas sacrificiales: Jesús lleva a su plenitud el sacrificio de la alianza mosaica (introduciendo la nueva alianza anunciada por Jer 31,31) y el sacrificio del Siervo de Yahvé.

El rito de la sangre tiene en el sacrificio de la alianza mosaica un sentido de unión, de consanguinidad, más que de expiación. De ahí que el sacrificio sea un sacrificio de comunión (Ex 24,5-8,11). En cambio, el sacrificio del Siervo de Yahvé parece tener un claro sentido expiatorio. Por lo tanto, ya desde ahora se nos desvela el doble carácter que también confluye en el sacrificio de Cristo: carácter comunitario, gozoso; carácter de expiación.

Por lo demás, el participio *ekxynnomenon* ((ἐκχυννόμενον) —derramado— de las dos versiones es un participio presente, pero propiamente atemporal, pues corresponde al hebreo, en el que el participio no tiene formas temporales. El único que puede aclarar es el contexto. Sin embargo, tanto en arameo como en griego se suele usar el participio presente para un futuro cercano. El sentido, pues, de la frase es: «Esta sangre que va a ser derramada pronto». Así se hacen inteligibles las palabras de Cristo. Apuntan ciertamente al sacrificio de su muerte en la cruz.

De aquí puede arrancar una reflexión sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía. Hasta ahora esta reflexión se había quedado fijada en la separación de las dos especies, el pan y el vino, como signos del cuerpo y la sangre (separación figurada del cuerpo y la sangre). En tal separación se ha visto el gran símbolo del sacrificio de Cristo. Algún autor reciente, católico, que ha empezado a trabajar en la línea de un planteamiento bíblico de la misa con la intención de remozar su planteamiento teológico, negó tuviera consistencia este «argumento» o punto de apoyo tradicional [1]. Sin embargo, posteriormente ha vuelto a reconocer su fuerza, al menos mediata o indirecta. El fundamento de este simbolismo estaría en Mc 14,24: «Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que va a ser derramada por vosotros». La sangre separada es la

1 J. BETZ, *Eucharistie*... p.114.

sangre derramada, separada del cuerpo «desangrado», es decir, sacrificado [2].

Pero no podemos quedarnos ahí. Creemos que los dos grandes símbolos sacrificiales primarios de la misa son la copa y el vino con sus respectivos campos de fondo tipológicos. Centrándonos más en la dirección que ellos nos marcan, podemos ensanchar y despejar más limpiamente la perspectiva de una visión litúrgico-teológica de la misa como sacrificio y de la misa en cuanto tal.

Volvemos, pues, a las palabras consecratorias del cáliz, y empezamos también ahora por sus vocablos iniciales «esto», «este cáliz», porque ahí tenemos expresados los dos símbolos sacrificiales primarios: el vino y la copa.

Si nos preguntamos por el significado simbólico del cáliz en el contexto de la vida de Cristo, y, por lo tanto, en el contexto bíblico-judaico, nos damos cuenta rápidamente de su compleja polivalencia. De todo símbolo es propio ser polivalente hasta cierto grado. De la copa, del cáliz, es propio en grado sumo. Por lo demás, la descripción de estos significados plurivalentes nos implicará también rápidamente en la descripción del simbolismo del vino.

Efectivamente, la copa aparece normalmente como el recipiente del vino. Se le escancia de vino, en primer lugar, para celebrar las libaciones. Toda la liturgia del templo está, podemos decir, inundada de libaciones de vino, si bien en forma muy organizada y reglamentada (*¡sobria ebrietas!*). A veces tenemos noticia de libaciones de agua (1 Crón 11,18; 2 Sam 23,16) o de aceite (Gén 35,15). Pero lo habitual y lo prescrito es la libación del vino. Naturalmente, la libación se realiza dentro de los grandes sacrificios del templo, como parte complementaria. Tiene, pues, un evidente carácter sacrificial.

Veamos un texto significativo:

> «Cuando hayáis entrado en la tierra que vais a habitar
> y que yo os voy a dar,
> y ofrezcáis carnes a Yahvé en holocausto o en sacrificio,
> bien para cumplir un voto, bien como ofrenda espontánea,
> bien con motivo de vuestras celebraciones (festividades),
> el oferente traerá para su ofrenda personal a Yahvé
> una oblación de flor de harina—un décimo de «efá»—,
> amasado con un cuarto de «hin» de aceite,
> que añadirá al holocausto o al sacrificio,
> y un cuarto de «hin» de vino
> para la libación, por cada cordero.
> Si es por carnero..., un tercio de vino para la libación.

2 ID., o.c., p.139.

Si el holocausto fuere de un buey..., medio «hin» de vino para la libación...» (Núm 15,2-16; Ez 45,17).

En el texto transcrito tenemos una ley general que luego, en otros textos, hallamos desmenuzada y aplicada a todo tipo de situaciones.

Por lo que se refiere al sacrificio diario leemos:

«He aquí lo que ofrecerás sobre el altar:
cada día dos corderos de un año,
uno a la mañana y otro entre dos luces (al atardecer).
Con el primer cordero ofrecerás un décimo de flor de harina,
amasado con un cuarto de «hin» de vino.
El segundo cordero lo ofrecerás entre dos luces,
con una ofrenda y una libación iguales a las de mañana...
en olor de suavidad (perfume de apaciguamiento),
manjar consumido (quemado) en honor de Yahvé.
Es un holocausto que se perpetuará de generación en generación,
a la entrada de la tienda de la reunión ante Yahvé»
(Ex 29,38-42; Núm 28,8).

Ya antes del cautiverio, y sobre todo después, el holocausto perpetuo, el diario, toma mucho auge. Se ofrecía incluso en los días solemnes en los que se celebraban otros sacrificios (Núm 28,10.15.31; 29,6). En el tiempo postexílico se piensa que la salvación de Israel estaba ligada a este sacrificio diario (Esd 3,3).

En el libro de Daniel se habla con emoción de este sacrificio, y de su supresión como de la mayor calamidad para el pueblo (Dan 8,11; 9,27; 11,31). De ahí que el primer cuidado de Judas Macabeo al reanudar el culto en el santuario profanado fue restaurar este sacrificio perpetuo (1 Mac 1,47)[3].

En tiempo de Cristo, éste era el doble sacrificio diario. Por lo tanto, se realizaba diariamente una doble libación de vino.

Una prescripción similar sobre la libación rige los grandes sacrificios de las solemnidades del calendario israelita, tales como la fiesta de los Acimos (Núm 28,24), de las Semanas o Pentecostés (Lev 23,13.18), de los Tabernáculos (Núm 29,11. 16.19.22.24.25.28; 34,37-38), de la Neomenia (Núm 28,15), del sábado (Núm 18,10) o de otras festividades variables, como la restauración del culto bajo Ezequías (2 Crón 29,35), la subida al trono de Salomón (1 Crón 29,21; 2 Sam 23,16), el «nacirato» o entrada en el estado penitencial (Núm 6,15. 17.29). Llega a convertirse en regla general (שפט, «šapat», Núm 15,24) el acompañar los sacrificios de animales con una ofrenda de pan (o tortas—harina con aceite—) y vino.

3 M. G. Cordero, *Biblia comentada. I. Pentateuco* (Madrid 1960) pp.575-6.

De hecho, aparece, como fórmula estereotipada, siempre o casi siempre que se habla de los sacrificios de animales en el templo, el complemento doble de la ofrenda vegetal (מנחה, «minḥah», ofrenda de harina con aceite) y la libación (נסכה, «niskoh») de vino. Ya hemos dicho en otro contexto que esta doble ofrenda complementaria de la ofrenda de animales, de ganado menor o mayor, no es sino el reflejo de la segunda vida de Israel, a saber, su entrada en la sedentarización. Al sacrificio de lo más propio de su vida pastoril añade el de los frutos de su vida y trabajo rural, agrícola: el pan y el vino.

La ofrenda del pan y del vino responde a la ley natural, es decir, a la inclinación natural del hombre a ofrecer a Dios los frutos de su trabajo y de su propiedad. La libación del vino tiene primeramente ese carácter. Por eso consiste fundamentalmente en derramar, verter el vino sobre el suelo en gesto de gratuidad. «La libación de bebidas fermentadas—vino—para Yahvé será derramada en el santuario» (Núm 28,7). En épocas anteriores pudo tener el significado de toda libación, a saber, la imitación, para implorar o conseguir la fecundidad. Pero en la época bíblica no se percibe huella de esa concepción primitiva.

Las tortas de pan son en parte quemadas, en parte comidas por el sacerdote (Lev 2,2). Así se expresa la intención de gratuidad, es decir, de renuncia y desposesión del que ofrece.

Acabamos de descubrir el rito de la libación y lo hemos hecho consistir, como también la misma palabra hebrea indica, en una efusión del vino. Podíamos entonces preguntarnos si no tiene nada que ver tal rito con el otro ya mencionado en estas páginas, a saber, el de la efusión de la sangre, por ejemplo, en los sacrificios de expiación, de alianza.

Por de pronto, en 2 Re 16,13.15 vemos que se trata de dos ritos distintos. Se realizan los dos uno tras otro, aparecen muy en cercanía el uno del otro, pero son desglosados también los dos entre sí.

> «Cuando el rey Achaz llegó de Damasco,
> vio el altar, se acercó y subió a él.
> Hizo quemar sobre el altar su holocausto («'olato», עלתו)
> y sus oblaciones («minḥato», מנחתו),
> derramó la libación («wayasek» 'et «nisekoh», ויסך את־נסכה)
> y vertió («wayizroq», ויזרק) la sangre
> de sus sacrificios de comunión («šelamiym», לשמים)
> sobre el altar» (2 Re 16,13-14).

Se usan dos verbos distintos para las dos efusiones, la de vino («suk», סוך) y la de sangre («zaraq», זרק). Podemos

comprender esta distinción. El fin de la efusión de sangre es primeramente, o, si se prefiere, en parte, a saber, en el sacrificio *selamiym* (de comunión) para expresar la búsqueda de la «consanguinidad» con Dios, de la comunidad, de la unión con él. Anteriormente nos referimos a ello. El sacrificio *selamiym* era un banquete sagrado en el que la sangre no tiene primariamente un sentido de expiación, sino de unión, de alianza (sin olvidar la ofrenda de la vida de la que ella es vehículo en la mentalidad semita [Ex 24,5.8.11]).

La libación de vino, en cambio, tiene una intencionalidad diferente, al menos en su formalidad más inmediata. Busca expresar simplemente la ofrenda de los frutos del campo, de la vid concretamente, y, consiguientemente, manifestar la acción de gracias junto con el sentimiento de religación del israelita. Ahora bien, parece que lo que sucede con el *selamiym* sucede también con la libación de vino que lo acompaña. No todo es destruido o entregado al no uso por parte del hombre. Así como en el *selamiym* una parte del animal ofrecido era comida por el oferente y su familia, de modo que el sacrificio devenía un banquete sacrificial, en definitiva, un banquete sagrado, de la misma manera el vino era derramado en libación, pero era también bebido, precisamente dentro del contexto en que era ofrecido o vertido en libación, según una medida muy determinada dentro del *selamiym* o comida familiar.

Al menos tenemos testimonios bien explícitos de un beber de la copa del vino en un contexto sacrificial, en un contexto de banquete sacrificial eucarístico. En relación con un sacrificio de acción de gracias por un motivo determinado, nos cita el salmo 116,12-13 las siguientes palabras:

> «¿Cómo puedo yo agredecer (devolver) a Yahvé
> todo el bien que me ha hecho?
> Levantaré la copa de salvación («kus» «yešu'ot», שסויכו עות),
> invocaré el nombre de Yahvé» (Sal 116,12-13).

El levantar la copa de salvación significa dar gracias a través de una ofrenda, la ofrenda de vino. El paralelismo de los versos citados lo demuestra. Pero tenemos otros ejemplos que confirman tal interpretación.

Tras recientes excavaciones hechas en Biblos, se ha descubierto una lápida funeraria del rey Jechawmelek que tiene un bajorrelieve interesante. En él se ve al rey ante la estatua de la diosa Ba'alat de Biblos con una copa de libación. Y se lee la siguiente inscripción:

> «Jechawmelek, rey de Biblos, a mi señora Ba'alat de Biblos. Porque ella me escuchó cuando la invoqué y me hizo el bien».

El gesto de levantar la copa se ve que es, en tal contexto, un gesto de agradecimiento. Obsérvese hasta la coincidencia en la expresión «hacer el bien». Es sinónimo de salvación [4].

Pueden citarse otros ejemplos en textos egipcios [5]. Pero ahora preguntémonos: ¿Se realiza la acción de gracias elevando la copa para hacer la libación o para beber, o para ambas cosas? El salmo 23,5-6 puede darnos una pista. Dice el justo perseguido:

> «Tú cubres ante mí una mesa
> frente a mis enemigos.
> Unges mi cabeza con óleo.
> Mi copa está rebosante.
> Sólo bondad y protección me rodearán
> todos los días de mi vida.
> Y yo permaneceré en la casa de Yahvé
> mientras viva» (Sal 23,5-6).

Yahvé es presentado aquí como el anfitrión cordial que recibe a un perseguido, le pone la mesa para el banquete y así le introduce en una zona de protección. Le perfuma y adereza para la comida (unge su cabeza) y le llena la copa.

El templo, la casa de Yahvé, ofrece su derecho de asilo al justo perseguido (Sal 15,1; 61,5). En él los pobres y perseguidos comen de la carne y del pan y del vino de los sacrificios. Así se convierten en comensales de Yahvé, compañeros de su mesa. Entran en su familia. Se trata de un sacrificio de acción de gracias en forma de banquete. Y la copa parece que es la copa de beber con que se acompaña la comida [6].

La copa, por lo tanto, no sólo es signo de libación, sino de bebida. Pero en ambos casos tiene un sentido sacrificial, de ofrenda; en este segundo caso, bajo forma de banquete, es decir, dentro de un contexto de banquete. Es la copa de acción de gracias que se bebe o a lo largo del banquete o a su final. De ahí a las copas de acción de gracias de la cena pascual y a la copa paulina (*poterion tes eulogias*, ποτήριον τῆς εὐλογίας [1 Cor 10,16]) no hay más que un paso.

Por lo demás, todos los autores están de acuerdo en admitir que el beber vino durante las comidas o ciertas comidas era habitual y normal en Palestina tanto entre pobres como entre ricos. Es sencillamente lo propio de un país mediterráneo (Dt 29,6; 32,14; Is 5,51; Eclo 39,26) [7].

Así las cosas, no cabe duda que el rito de la copa y el

4 H. J. KRAUS, *Psalmen* II (Neukirchen 1961) p.796.
5 H. L. GINSBERG, *Psalms and Inscriptions*. Petition and Acknowledgment 159
6 J. H. KRAUS, *Psalmen* I p.190. Cita como partidarios de la misma interpretación a L. Köhler, G. von Rad, Mowinckel...
7 G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1960) p.50.

vino no se puede interpretar como una simple ofrenda de acción de gracias, según dijimos antes (lo dicho más arriba debe completarse ahora). Al prolongarse la libación en bebida, este rito entra dentro de la dinámica del banquete sagrado que siempre tiende a expresar y realizar la comunidad con Dios. Si, por otro lado, recordamos que la presentación de los frutos del campo en Canaán recibe siempre en la Biblia una interpretación histórica, como hemos visto en numerosos ejemplos, en el sentido de una acción de gracias y una alabanza por el don de la tierra prometida y todo lo anterior a ese don, a saber, la elección, la alianza..., nos confirmamos en la idea de que el rito de la copa y el vino tiene también, de modo similar al rito de sangre del *selamiym,* un significado de celebrar, de actualizar y de exaltar por la alabanza la alianza, la unión, la «consanguinización» humano-divinas. Ciertamente, el vino es interpretado explícitamente como signo de Palestina, la tierra de promisión (Núm 13,23), y como figura de los bienes de la alianza mesiánica (Is 25,6; Gén 49,11-12; Joel 4,18; Cant 1,2; 11,4; Mc 2,22; Jn 2,1)[8].

Antes hemos distinguido muy expeditamente entre el rito del vino y el de la sangre en la liturgia israelita del templo. Pero ¿se puede decir que fue así siempre? ¿No hubo ninguna evolución en el sentido de un acercamiento? Podríamos señalar ciertos textos sorprendentes que justifican una respuesta positiva a la pregunta anterior.

Me refiero principalmente al final del libro de Ben Sira (Eclesiástico), donde viene el admirable «panegírico» del sumo sacerdote Simón, hijo de Onís. Este poema describe al sumo sacerdote durante su actuación como gran liturgo de Israel, concretamente en la fiesta de las Expiaciones. Es cuando atraviesa el gran velo y entra en el santo de los santos (50,5), cuando pronuncia el nombre de Yahvé como bendición final sobre la asamblea, dos ritos exclusivos de esta fiesta. Se nos describen detalladamente los sacrificios expiatorios de ese día. Y al final leemos:

> «Cuando estaba realizando la celebración en el altar
> y presentaba con toda dignidad la ofrenda al Todopoderoso,
> tomó con la mano la copa,
> hizo caer un poco de sangre *(aima,* αἷμα) de viña (vid),
> derramándola al pie del altar,
> perfume agradable al Altísimo, Rey del mundo» (Eclo 50,14-15).

Ya conocemos por capítulos anteriores que en esta fiesta el rito culminante era el de la sangre (Lev 4,25; 16,14; Núm

8 A. Feuillet, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana:* Eph. théol. lov. (1960) 5-22.

29,7; Ez 46,13.17). Pues bien, la referencia que el Sirácida nos da de esta liturgia bajo el sumo sacerdote Simón, y concretamente del rito de la sangre, se reduce a lo que acabamos de transcribir. Vemos que la sangre es convertida en vino, interpretada en el plano de la libación, traspuesta al nivel del símbolo, «espiritualizada» a través del signo del vino.

Recuérdese también que en la liturgia de la expiación no había libación propia (sí había la libación diaria), a diferencia de lo que sucedía en las demás fiestas. No hay, pues, peligro de confusión. El Sirácida hace este curioso salto de la sangre real a su signo o símbolo, el vino, muy conscientemente.

¿Cómo se opera esta trasposición, cómo se justifica? La respuesta es sencilla. No hay sino recordar el simbolismo del vino en la cultura semita-judía.

En primer lugar, la expresión que nos acaba de salir «sangre de la vid» es relativamente frecuente en el Antiguo Testamento (véase Gén 49,11; Dt 32,14; Eclo 39,26; 1 Mac 6,34; Is 49,26; 63,2-6). Ciertamente, los israelitas veían una analogía metafórica entre el vino—vino rojo—y la sangre. El vino de la cena pascual debía ser rojo (J. T., *Peschahim* X 1, folio 37c; *Shabat* VIII 1, folio 11a; *Shegalim* III 1, folio 47b; véase también B. T., *Peschahim* 108b; *Menahot* 87a)[9].

Pero no se crea que es sólo el color el que provoca esta analogía. El israelita piensa que el vino produce, alimenta la sangre en el interior del hombre. Al ser para él la sangre la sede de la vida, también el vino es vida, origen de vida, de fuerza. De ahí el relacionar ambos elementos[10].

El dinamismo evolutivo del simbolismo llega a la cena del Señor. En ella Cristo compara su sangre con el vino de la cena. Hace de la copa rebosante de vino el símbolo de su sangre y de su sacrificio expiatorio. Con ello no hace sino situarse en la corriente de espiritualización de la liturgia judía, que, siguiendo fiel a la tradición sacrificial, la eleva, sin embargo, a un plano simbólico-sacramental. Ello no disminuye el carácter sacrificial del vino, signo de la sangre, pero hace coherente e inteligible este apoyo simbólico en el vino que tiene la cena del Señor en cuanto sacrificio.

En cuanto cena, el uso incluso sacramental del vino no crea problema. El auge que la bebida del vino—consumición de cuatro copas—toma en la cena pascual culmina en la pri-

9 E. R. GOODENOUGH, *Jewis Symbols in the Greco-Roman Period* VI (1956) Part VIII Wien p.126.

10 NOTKER FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) pp.115-117; sobre «sangre» véase pp.77-103; L. DEWAR, *The biblical use of the Term «Blood»*: JThSNS 4 (1953) 204-2608.

mera eucaristía del Señor. Este auge o esta presencia destacada de las cuatro copas es debida, entre otras razones, al carácter festivo de la cena pascual; a su carácter familiar, fraternal, comunitario. En tal contexto, la copa de vino encuentra su lugar apropiado. Acompaña a la comida y, sobre todo, anima el ambiente de alegría y de gozo festivos.

Por lo demás, es tradicional en la Biblia relacionar el vino con la alegría, elogiarlo como origen de la alegría (Gén 9,20; 19,32; Dt 29,5-6; Jue 9,13; 19,19; 1 Sam 25,18.36; 2 Sam 26,1; 1 Re 4,20; Is 22,13; Eclo 31,27; 40,20; Ecle 10,19; Sal 104,15)[11].

El carácter escatológico de la alegría cada vez más marcado en esta fiesta, es decir, la conciencia de la llegada final de la salvación, de su avance y gestación a través de ella, ha podido influir también en el relieve del vino dentro de su marco, y viceversa. De hecho, el primer testimonio sobre el uso del vino en la cena pascual lo hallamos en el *Libro de los Jubileos* 49,6. Ciertamente, la celebración pascual más primitiva no incluiría el vino, porque el pueblo vivía en la trashumancia del nomadismo a través del desierto. No vivía del cultivo de la viña. Pero nosotros ya hemos señalado textos muy anteriores al *Libro de los Jubileos* que nos informan de la obligación de hacer libaciones de vino en la fiesta de los Acimos o de las primeras espigas (Núm 28,24), fiesta a la que acaba uniéndose la Pascua. Es natural se influyeran ambas fiestas en sus ritos. Si, además, recordamos que la libación y la bebida iban unidas, podemos ver en estos textos una prueba de gran antigüedad. Aparte de que el *Libro de los Jubileos* hace remontar la costumbre del uso del vino en la cena pascual a la misma salida de Egipto.

La costumbre de los judíos samaritanos de excluir el vino de la cena pascual, ¿no responde al estadio más primitivo, todavía nómada, de sus antecesores, o, por el contrario, es consecuencia de influencias y presiones tardías, gnósticas, musulmanas...? Dejemos aquí esta cuestión, que nos llevaría muy lejos.

Nos encontramos ahora con la singular paradoja del vino (y la copa) en la cena última del Señor. Es signo de sacrificio expiatorio y de sacrificio festivo (sacrificio de comunión o alianza). Es signo de sangre, de muerte, de dolor, de culpa a expiar, y es signo de fiesta, de vida, de alegría, de comunión; es signo de negatividad y de positividad. Por lo mismo, es el

11 J. DÖLLER, *Der Wein in Bibel und Talmud:* Bibl. 4 (1923) 143-167; 267-299.

punto nodal de encuentro de los distintos tipos de sacrificio del viejo Israel.

Hasta ahora, en la catequesis y en la reflexión teológica se ha considerado tan sólo el aspecto primero del cáliz y del vino, el de negatividad. Hemos visto las razones que hay para ello. Pero también hemos visto que hay razones para justificar la segunda concepción de positividad. En las palabras de Cristo sobre el cáliz que la tradición nos ha conservado, a saber: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, derramada en favor de vosotros» (Lc 22,20), inciden misteriosamente las dos vertientes de la tradición en torno a la copa y al vino.

Por la resonancia clara que tienen las palabras de Moisés, recoge esta tradición la tradición del *selamiym,* de la sangre, signo no de expiación, sino de consanguinidad y alianza festivas. Por la mediación simbólico-sacramental del vino resume la otra tradición de la libación y la bebida en el gozo y la exaltación. Pero la indicación de Jesús haciéndose El protagonista y sujeto posesivo de la sangre derramada, significada por el vino, nos revela potentemente el carácter expiatorio.

Ahora bien, debemos recordar, y así acabamos de apoyar el carácter de doble vertiente del simbolismo del vino y del cáliz, que Jesús se hace sujeto posesivo del vino y lo constituye símbolo de su persona bajo la vertiente de positividad a que nos estamos refiriendo, fuera de la cena, en otros momentos de su vida.

En el contexto de la fiesta de los Tabernáculos, Juan agrupa las palabras de Jesús que ahora nos interesan. En tiempos de Jesús, esta fiesta, que era la gran fiesta del año, tiene un ritual o, casi mejor, un folklore religioso muy particular. De las fuentes de Jerusalén se lleva solemnemente el agua al templo para una gran libación. También en el templo es iluminado el patio de las mujeres. El pueblo habita esos días en cabañas hechas de ramajes verdes de la tierra...

Evidentemente se observa el simbolismo estratificado de esta fiesta. Fiesta primitiva del otoño, intercesión y acción de gracias por la vendimia, la lluvia; fiesta en relación con el final y el comienzo del año solar, cuando los días son más cortos, pero empiezan ya a alargarse; por lo tanto, fiesta también de la luz y del sol. Esta fiesta, que presenta a Dios como el que da la abudancia (lluvia, vino, sol...), es interpretada por Israel desde la perspectiva de su propia historia y experiencia como fiesta de la alianza, de la estancia en el desierto (tema de las cabañas), en el Sinaí, donde se recibe la Ley y se pacta la alianza. Una alianza que tiene como objeto la voluntad del

pueblo de obedecer la ley y la voluntad soberana de Dios de prometer la posesión de una tierra que mana leche y miel, la tierra fecunda en viñedos y vino (Núm 13,23).

Por eso en esta fiesta, el pueblo judío, que sale a vivir en cabañas durante esos días, no sólo celebra la estancia en el desierto, sino también la alegría de la vendimia. Es el tiempo en que los campesinos viven en la viña bajo tiendas hechas de retama, pámpanos o ramaje de los almendros. Lo histórico (nomadismo por el desierto) y lo rural se funden perfectamente.

En este ambiente Cristo pronuncia su palabra profética: «Yo soy el verdadero vino, la verdadera vid» (Jn 15,1). Todo lo anterior, toda la realidad estratificada de que le ha precedido no es sino una figura. El es el verdadero vino, es decir, la verdadera tierra prometida, la verdadera alegría, el verdadero gozo, la verdadera vida y juventud.

Se ha intentado mostrar, según vimos, que el evangelio de San Juan responde en su estructura interna al ciclo trienal de lecturas de la sinagoga. En el segundo ciclo, los capítulos joánicos que corresponderían a las lecturas judías de la fiesta de los Tabernáculos serían los capítulos 7-9. Efectivamente, en estos capítulos Cristo se presenta como el agua que salta hasta la vida eterna (7,37-39) y como la luz verdadera (8,12-59). Recuérdense los ritos del agua y la luz en esta fiesta.

En el tercer ciclo de capítulos joánicos, correspondientes al tercer ciclo de lecturas sinagogales, se hallan el c.15 y el 16, que parecen aludir igualmente a la fiesta de los Tabernáculos. Aquí se menciona un nuevo aspecto del rito festivo: las cabañas, la vendimia. Ahí se apoya Jesús para hacer emerger lo que da sentido a toda la anterior eortología. El es el verdadero vino, la verdadera vid. Pero el paralelismo que guardan las palabras de Jesús con la fiesta judía de los Tabernáculos y sus lecturas litúrgicas, así como su calco interpretativo de ellas, lo veremos mejor si recordamos las lecturas concretas leídas esa semana en la sinagoga.

Efectivamente, durante esos días se lee Dt 9-10, que trata de la entrega de la Ley. Como *haphtarah,* es decir, como segunda lectura o lectura profética se toma Is 5, Os 14 y Jer 2,21. En Is 5 está el famoso canto a la viña. Y en Jer 2,21 leemos: «Yo había plantado un noble vino». Los LXX traducen: «Yo había plantado un vino verdadero». Así quedan preparadas las palabras de Cristo: «Yo soy la vid verdadera» (Jn 15,1)[12].

12 A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn. 6):* Nouv. Rev. Théol. 9 (1960) 927; A. Guildind, *The fourth gospel and jewish worship* (Oxford 1960(pp.92.105-118.

Las palabras que Juan pone en boca de Cristo nos muestran que toda la antigua liturgia—fiestas, ritos, símbolos—se cumple en Cristo. Pero sobre todo, y aquí queríamos llegar, Cristo es simbolizado por el vino, también el vino eucarístico, no sólo como víctima, sino como vida y alegría, como alianza, como Mediador. El vino es símbolo de Cristo, no sólo en cuanto es símbolo de sangre expiatoria, sino en cuanto es signo de vida, de fuerza, de gozo (Jn 15,11-13).

Como complemento de lo anterior pueden verse ciertos estudios que prolongan el análisis de esta simbología a la persona del Espíritu, fruto del cáliz... [13]. En esta línea está el himno de San Ambrosio:

(Potusque noster sit fides, laeti bibamus sobriam profusiones spiritus), y otros textos de la *Missa armenica* [14]. El c.15 y el 16 de Juan ofrecen un firme apoyo a estas interpretaciones.

Se comprende ahora mejor que toda la presentación del cáliz y el vino ante la asamblea cristiana vaya enmarcada en la gran bendición eucarística. Ella los interpreta, pero sobre todo los canta como los signos supremos de la misericordia divina. Son cifra de la redención, misterio pascual de dolor y de gozo. Ya el Sirácida, tras describirnos al sumo sacerdote Simón en el misterioso gesto de rociar el pie del altar con sangre de viña contenida en la copa, nos dice:

> «Entonces los hijos de Aarón prorumpieron en vítores
> y tocaron sus instrumentos de metal,
> haciendo resonar un poderoso clamor,
> memorial ante el Altísimo.
> Luego, todo el pueblo, unánimemente,
> se postró, rostro en tierra,
> adorando al Señor Todopoderoso y Altísimo.
> Los cantores hicieron oír sus himnos de alabanza
> (Eclo 50,16-18).

Al acercarnos al final del presente capítulo podemos todavía hacer la siguiente reflexión retrospectiva. Si nos parece extraña esta paradoja a la que hemos sido conducidos por la encuesta anterior, pensemos que el mundo de los símbolos no es un mundo lógico-cartesiano, con ideas claras y distintas, sino polivalente, plural, alógico—no irracional—. Pastoralmente habrá que acentuar unas veces una dimensión, otras veces otra. Todo dependerá de los distintos momentos de la misa o de las distintas misas (fiestas) que se quieran explicar, hacer vivir por una auténtica participación... El misterio es

13 I. Brinktrine, *Über die Beziehung des eucharistischen Kelches zum Glauben und zum Heiligen Geist:* Eph. Lit. LXXX (1966) 21-33.
14 *Missa armenica* (Ratisbona 1908) p.4.

uno, pero su realización y apropiación existencial se despliega en etapas diversas.

Con todo y con eso, la polivalencia del símbolo no ha quedado aún cumplidamente expuesta. La copa tiene otros significados en la Biblia. Los indicamos a continuación. Pero notemos ya de entrada que no nos preocupa la cuestión de engarzarlos sistemáticamente con los hasta aquí descritos, es decir, con el significado de la copa eucarística.

La copa es símbolo de la cólera de Dios. He aquí cómo es descrito tal simbolismo en tres textos de los profetas:

> «Despiértate, ponte en pie, Jerusalén.
> Tú que has bebido de la mano de Yahvé
> la copa de su cólera;
> el cáliz del vértigo
> lo has bebido, lo has vaciado»
>
> (Is 51,17).
>
> «Tú dirás a ese pueblo:
> Toda vasija (cántaro) puede ser llenada de vino...
> Tú les dirás: Así habla Yahvé:
> He aquí que voy a llenar de embriaguez
> a todos los habitantes de este país.
> Yo los hundiré en el abismo»
>
> (Jer 13,13-14).
>
> «Yahvé me habló así:
> Toma de mi mano esta copa de vino de cólera
> y hazla beber a todas las naciones
> a las que te voy a enviar,
> para que beban, vacilen y se vuelvan locos»
>
> (Jer 25,15) [15].

Estos textos nos explican suficientemente el simbolismo. La copa contiene el vino que, tomado en exceso, embriaga y reduce al hombre a la anulación de sus facultades, le humilla, le aniquila. La copa contiene el néctar embriagador que aturde como secreto maleficio, da vértigo y preludia la ruina. En este sentido la copa es signo de la ira de Dios (véase Sal 11,6; Ap 14,10; 16,19; 18,6).

Pero la copa también es signo de consuelo. (Volvemos a avistar la paradoja.)

Dice Jeremías:

> «No se partirá ya el pan con el que está en duelo
> ni se le ofrecerá la copa de la consolación»
>
> (Jer 16,7).

Algunos autores relacionan esta «copa de la consolación» (consolación en hebreo, por este pasaje: *tanḥumiym* (תנחומים)

15 Véanse *Comentarios rabínicos* en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T.* I pp.836-8.

con la «copa de salvación» del salmo 116,13 [16]. No estamos seguros sea justificada la comparación. Otros la consideran como la contrapartida dilemática de la copa de la ira de Dios, como residuo de una remota liturgia en la línea de un juicio divino, analogía lejana, quizá, de la literatura de bendición (descendente) y maldición.

Quizás también son afines estos sentidos de la copa a otro muy corriente en la Biblia. La copa era utilizada como instrumento para echar suertes; concretamente, para repartir, dividir herencias, dictaminar sobre una propiedad. De ahí el famoso dicho del salmo 16,5 en boca de un levita que, como perteneciente a la tribu de Leví, en el reparto de la tierra de Canaán no obtiene ninguna región especial y vive de las oblaciones del templo:

> «Yahvé, tú eres mi herencia y mi copa.
> Tú eres el que fijas mi suerte»
>
> (Sal 16,5).

«Suerte» alude concretamente al sorteo de que nos habla la segunda mitad del libro de Josué, cuando nos narra el reparto de la tierra prometida entre las distintas tribus judías.

En Dt 32,9 se predica de todo el pueblo israelita, no sólo de la tribu de Leví, esta condición de ser la heredad, el «lote» de Yahvé.

El salmo 11,6 habla también de este significado de la copa como «suerte», pero en un sentido negativo de suerte adversa, enviada, sin embargo, por Dios:

> «Haré llover sobre los impíos carbones de fuego y azufre.
> El viento calcinante es la suerte de su copa»
>
> (Sal 11,6) [17].

Ciertamente, en un texto del *Talmud*, encontramos una síntesis y una paralelización de la copa de la ira y la copa de la consolación, aplicada además a las copas de la cena. En línea análoga a un juicio divino se nos da una interpretación alegórica de las cuatro copas de la cena; mejor dicho, se recogen cuatro interpretaciones diversas.

He aquí el texto:

> «Rabí Johanán (dijo)... corresponden (las cuatro copas) a las cuatro expresiones (formas de expresión) de la redención (Ex 6,6 usa cuatro verbos para describir el acto liberador).
>
> Rabí Jehosua b. Leví dijo: Coresponden a los cuatro reinos del mundo.

16 R. Le Deaut, *Gouter le calice de la mort:*Biblica 43 (1962) 82-86.
17 H. J. Kraus, *Psalmen* II p.191.

Los sabios dijeron: Corresponden a las cuatro copas de castigo que el Santo hará beber un día a los pueblos del mundo... A su vez, el Santo hará beber también un día a Israel cuatro copas de consolación («'arba' kusot šel neḥamot», ארבע כוסות של נחמות) (se citan los salmos 16,5; 18,5; 16,13)»

(j. *Pesachim* X 37b).

Es interesante observar la identidad del vocablo usado por Jer 16,7 y por el *Talmud* para designar la idea de consolación. ¿Hay alguna relación entre ambos textos? Por lo demás, no sería difícil trazar una línea que fuera de la «copa de salvación» a la «copa de consolación» de la cena pascual. Pero dejemos aquí el trazarla realmente. No tenemos los suficientes apoyos.

Sin embargo, sí podríamos ver un parentesco entre estos simbolismos últimos de la copa y una expresión frecuente de Jesús: la copa de la muerte que El debe beber y que deben beber sus discípulos (Mt 20,22-33; Jn 18,11; Mc 10,38-39). Un texto similar que prepara esta manera de hablar de Cristo ha sido descubierto o, mejor, vuelto a la actualidad, con motivo del descubrimiento del *Codex Neofiti I* del *Targum* palestinense [18].

Todos estos textos neotestamentarios, agrupados en torno a los de la institución de la cena y junto con los que analizamos en el capítulo anterior (evangelio de Juan y *Cuartodecimanos)*, proyectan una luz más intensa sobre el valor expiatorio de la misa. Recuérdese y recójase aquí también lo dicho sobre Lucas, Mateo-Marcos, incluso Juan, en el c.16.

Al terminar el presente capítulo nos damos cuenta de que todavía quedan muchas cosas en el aire. Pero el hacerlas sedimentar como algo definitivo nos obligaría a hacer una reflexión teológico-especulativa, pasando la linde que nos hemos marcado.

CAPITULO 20

EL BANQUETE

No hemos considerado aún la Eucaristía, instituida por Cristo como banquete, de una manera global. Nos hemos referido varias veces al banquete religioso de la Antigua Alianza, al sacrificio como banquete, pero no a la unidad del pan y el vino consagrados, según la perspectiva del Nuevo Testamento, es decir, del comienzo y de los primeros años de la

18 R. LE DEAUT, o.c., pp.82-86.

Iglesia. Debemos, pues, ahora, una vez analizado el aspecto sacrificial, preguntarnos por el significado real del rito, del símbolo del banquete, el cual es el marco de la Eucaristía, mejor aún, es la Eucaristía misma legada por Jesús [1].

Sobre los datos neotestamentarios más inmediatos hemos recordado ya, en páginas anteriores, lo que es más evidente: el acercamiento e incluso el emparejamiento de la bendición del pan y del cáliz en Mateo (26,27), así como en Marcos (14,23) y, por consiguiente, de los símbolos sacramentales, el pan y el vino. En Pablo, 1 Cor 11,25 y Lc 22,20 queda la huella de la comida celebrada entre ambas consagraciones, gracias al inciso *postquam coenatum est* que se conserva también en el canon de la misa. Ni una palabra se dice del cordero, de las hierbas, de las otras carnes. El contenido real del banquete eucarístico consistía en la unidad nuclear del pan y el vino consagrados.

Si Pablo conserva el *postquam coenatum est* en el c.11 de su primera carta a los Corintios, no es porque en su pastoral litúrgica conservara un banquete entre las dos consagraciones, sino por hacerse eco de una tradición y una praxis anterior a la suya, más arcaica, más apostólica y menos evolucionada. Efectivamente, en el capítulo anterior de su carta nos refleja la costumbre de su rito litúrgico que presenta y une ambos símbolos en exclusiva, el pan y el vino, con sus respectivas bendiciones, lo mismo que Mateo y Marcos.

«El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo?
El pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo?»
(1 Cor 10,16).

Este texto parece reflejar una situación en la que ya se ha producido el corrimiento de acercamiento recíproco en los dos elementos simbólicos esenciales y de eliminación o postergación de planos marginales, es decir, de los otros elementos simbólicos accesorios, como, por ejemplo, la comida de otros manjares. Porque, eso sí, la comida de otros manjares se conserva, sólo que ahora va situada antes de la bendición consecratoria del pan y el vino [2].

El c.11 de 1 Cor confirma tal interpretación. Efectivamente se nos habla en él de las asambleas litúrgicas de la comunidad cristiana en Corinto y de los abusos, deformaciones, etc., que se empiezan a notar dentro de ella. La principal desviación

1 NOTKER FÜGISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963) pp.122-141.
2 P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahb* (Munich 1960) p.80; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960) p.109.

para Pablo está en que comienzan la comida los que llegan primero, y «no esperan» (11,21) a los otros más necesitados. No empiezan todos a la vez, comunitariamente, y, por lo tanto, no se ayudan unos a otros mediante una cristiana comunicación de bienes.

Se ve, pues, claramente que en la reunión de la asamblea hay una comida de alimentos naturales, pero se deduce también que la consagración no se hacía ya al principio, sino al final. Si se hubiera hecho al principio, y, por lo tanto, hubieran quedado excluidos de la comunión del pan eucarístico los menesterosos, la fustigación de Pablo hubiera sido mucho más violenta.

La comida natural, de alimentación corporal, parece, por lo tanto, había quedado como una introducción, como una primera parte de la que era la coronación lo más importante de toda la reunión: el banquete eucarístico del pan y el vino consagrados. De ahí no quedaban excluidos los pobres.

Sin embargo, todos estos abusos provocan la desaparición del banquete profano en la asamblea eucarística. 1 Cor 11,34 podía ser la orden concreta. Ella marcaría la nueva etapa, la decisión, la que dura hasta nuestros días.

«Si alguno tiene hambre, coma en casa. Así se evitará os reunáis de modo condenable»

(1 Cor 11,34).

Pero tales palabras prueban precisamente que existía esta primera parte de comida o banquete ordinario en las reuniones litúrgicas de Corinto.

El mismo esquema parece reflejar la reunión celebrada en Tróades bajo la presidencia de Pablo que nos describen los Hechos (20,7). La cena se prolonga hasta la media noche. Un joven no resiste al sueño, y se duerme, cayendo por la ventana. Pablo le sana. Se reanuda la reunión y «parten el pan» (alusión eucarística).

El mismo evangelio de Marcos deja traslucir el nuevo *ordo*. Tres veces nos repite que están comiendo en la descripción de la conversación sostenida a lo largo de la última cena (Mc 14, 18.20.22). Sólo tras esta triple alusión narra la consagración del pan (Mc 14,22). Si las dos consagraciones hubieran formado el marco de la cena, su comienzo y su final, como parece sucedió en un principio, no su doble colofón, ¿no se habría transparentado en Marcos un esquema distinto?

Finalmente, todo el c.6 del evangelio de San Juan revela una perfecta soldadura y fusión de unidad en la bipolaridad

entre el pan y el vino, la carne y la sangre de Cristo, sin nada entremedias [3].

Una conclusión se desprende de semejante evolución. La Iglesia primitiva deviene cada vez más consciente de que lo instituido, fundado y legado por Jesús, no es una comida, un banquete más o menos fraternal o santo, sino que es, dentro de ese marco, algo completamente nuevo, netamente distinto de él. La comida material, con todo su simbolismo de alimento de la vida y unión comunitaria, le sirve de preparación o preámbulo. En la Eucaristía se comulga con la muerte de Cristo, que asegura la vida eterna y edifica la Iglesia. Pero el símbolo último y definitivo, el único que no puede faltar, es el pan y el vino consagrados. Ese es el núcleo y el cuerpo del banquete sacral cristiano. Lo demás es un «agregado», más bien extrínseco, que acaba desprendiéndose y, tras unos años de existencia independiente (los «ágapes» de caridad descritos, por ejemplo, en la *Didajé)*, desaparece. Su utilidad o conveniencia es más pastoral que teológica [4].

En las iglesias locales más antiguas y más vecinas a la de Jerusalén notamos un proceso similar. La *Epistula Apostolorum*, en su redacción etíope (abisinia), correspondiente al sur de Egipto, nos revela que la Eucaristía sigue a un banquete o ágape [5]. Se suele citar también la *Didajé* como otro ejemplo comprobatorio. Volveremos luego sobre ello.

Según Justino, el domingo por la mañana se celebra solamente la Eucaristía, sin ágape *(Apol.* I 67,3-7).

Finalmente, el que la oración consecratoria del pan y del vino comience, como veremos despacio cuando analicemos la *Tradición apostólica*, de Hipólito, con la fórmula de la tercera bendición o tercera copa de la cena judía, la que se iniciaba terminada la cena («Demos gracias a Dios»), es otra prueba bien patente de lo mismo.

Hay una excepción. En la redacción copta (egipcia) de la *Epistula Apostolorum* se invierte el orden. Se celebra primero la Eucaristía y luego el ágape [6]. Es evidente que ya se ha introducido la preocupación del ayuno como preparación previa a la comunión. Probablemente esta preocupación es efecto de la influencia de los *Cuartodecimanos*, influencia y mentalidad

3 NEUENZEIT, *Das Herrenmah* (Munich 1960) p.80; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960) p.109.

4 P. NEUENZEIT, o.c., pp.135-140.

5 L. GUERRIER, *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésu-Christ* (París 1913).

6 C. SCHMIDT-I. WANJNBERG, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisches apostolisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts:* TU 43 (Leipzig 1919); H. DUENSING, *Epistola Apostolorum* (Bonn 1925).

de la que hablaremos más adelante. Pero el banquete-ágape se mantiene. Solamente cambia de orden.

Hay, pues, una serie de variantes.

Si utilizamos como término técnico del banquete no consagrado la palabra *ágape* (no entramos en la cuestión tan discutida de si éste es realmente el uso del Nuevo Testamento), podemos decir que se dibujan cuatro modalidades sobre el fondo de la época neotestamentaria o inmediatamente post-neotestamentaria:

Eucaristía distendida en dos partes que enmarcan el ágape.
Eucaristía que corona y cierra el ágape.
Eucaristía seguida del ágape.
Eucaristía sin ágape.

No se debe olvidar este cuadro a la hora de plantear ciertas reformas o adaptaciones pastorales. A pesar de todo lo dicho hasta aquí, algunos elementos del cuadro deben ser tenidos en cuenta hoy día. La evolución que hemos diseñado no es necesariamente irreversible bajo todos sus aspectos. El cristiano de hoy tiene una nueva sensibilidad muy a flor de piel ante el carácter de banquete de la misa, ante su dimensión comunitaria, ante su conexión con la realidad cósmica «mundanal». El cortísimo espacio de tiempo que ahora delimita nuestro estudio de la evolución de la misa nos ofrece cuatro posibilidades distintas de celebración eucarística por lo que se refiere a la expresión simbólica de su dimensión de banquete sagrado. En el fondo es una lección de santo pluralismo y de capacidad adaptadora.

Basta con todo lo anterior para tener una idea de los datos neotestamentarios explícitamente referidos a la institución de la Eucaristía como banquete. Retrocedamos ahora hacia atrás, o, si se quiere, hacia una posición más elevada, para obtener un nuevo campo visual de mayor amplitud. El banquete eucarístico nos es anunciado no sólo a través de los pasajes neotestamentarios que nos transmiten la noticia de la institución eucarística. De él también nos habla silenciosa, misteriosa, pero insistentemente, el gran signo de la multiplicación de los panes.

Es ya hoy muy común la opinión que quiere ver en el esquema redaccional de las distintas multiplicaciones del pan, así como en las diversas comidas de Cristo con sus discípulos transmitidas por el Nuevo Testamento, una proyección del esquema ritual eucarístico: tomar el pan, mirar al cielo, bendecirlo, partirlo, repartirlo. Son los cinco movimientos de un mismo y único rito. Debajo de esta proyección retrospectiva de ritual sacramental sobre los gestos históricos, sobre los mi-

lagros de Cristo, está latente la interpretación de la Eucaristía como banquete comunitario.

Menos común, pero sostenida por algunos autores protestantes y católicos, es la idea de que las distintas multiplicaciones narradas por algunos evangelistas, por ejemplo, Marcos, no son varias, dos concretamente, sino una. El narrarla dos veces es para presentarla bajo los distintos aspectos que encierra, es decir, para desplegar más pedagógicamente la densidad de su simbolismo [7].

Esta riqueza simbólica del banquete eucarístico es ya un legado del Antiguo Testamento. Aparte de lo que ya hemos dicho en capítulos anteriores sobre ello, podemos ahora señalar nuevas perspectivas, centrados como estamos directamente sobre el simbolismo del rito explícito del banquete.

Dos líneas se vislumbran, según la exegesis moderna, que partiendo desde los tiempos antiguos de Israel avanzan decididamente hasta llegar al misterio del banquete eucarístico. Ambas líneas forman las tradiciones prerredaccionales subyacentes en los Evangelios.

La primera es la de la misericordia de Dios, que se compadece de los indigentes, de los hambrientos, de los desgraciados, perseguidos, desprovistos en sus vidas de todo lo elemental. Un documento de esta fe en Yahvé, Dios con entrañas de padre, es el salmo 23. Dios es el buen Pastor.

> «El Señor es mi pastor, nada me falta.
> Sobre los frescos prados me lleva a descansar
> y a las aguas tranquilas me conduce.
> El restaura mi vida...,
> me adereza un banquete.
> Mi copa rebosa»
>
> (Sal 23,1-3.5).

En los Sinópticos aparece la misma constante de misericordia en relación con el dar de comer y el pastor que ama y da alimento a sus ovejas. Por ejemplo, en Marcos leemos:

> «Al desembarcar, vio Jesús una gran muchedumbre.
> Y se apiadó de ellos
> porque andaban como ovejas sin pastor.
> Y se puso a enseñarles largamente.
> Siendo ya muy tarde, se le acercaron los discípulos a decirle:
> El lugar es desértico y la hora muy avanzada.
> Despídelos para que vayan a las alquerías y aldeas vecinas
> a comprarse algo para comer.
> Pero El les respondió: Dadles vosotros de comer.
> Y le dijeron: ¿Vamos a comprar 200 denarios de pan
> para darles de comer?

7 G. ZIENER, *Die Brotwunder in Markusevangelium:* Bib. Zeit (1960) 282-285.

El les dice: ¿Cuántos panes tenéis? Id a verlo.
Y habiéndolo averiguado, le dicen: Cinco panes y dos peces.
Les ordena que se sienten todos por grupos sobre la hierba verde.
Y se sentaron por grupos de 100 y de 50.
Tomó entonces los cinco panes y los dos peces,
alzó los ojos al cielo,
pronunció la bendición y partió los panes
y los dio a los discípulos para que los sirviesen.
Y también repartió a todos de los dos peces.
Comieron todos y se hartaron y recogieron doce canastas
llenas con lo que sobró de los panes y peces.
Y los que comieron de los panes eran cinco mil»
(Mc 6,34-44).

Puede verse también Ez 34,1-31 y Jn 10,1-16.

La segunda tradición prerredaccional es la de los profetas: Moisés, Elías, Eliseo. Ya con ellos o a través de ellos Dios realiza el signo de la comida milagrosa; el maná y las codornices en el desierto para el pueblo guiado por Moisés (Ex 16 y Núm 11); la harina y el aceite de la viuda en Sarepta; el pan y el agua camino de Horeb, también a través del desierto, concedidos a Elías que así aparece como el nuevo Moisés (1 Re 17-19); la multiplicación de los panes por la intercesión de Eliseo (2 Re 4,42-44)...

El significado de estos signos no es tanto magnificar a los profetas antiguos cuanto mostrar la fuerza de Yahvé, patente como nunca en los momentos de flaqueza incluso física del hombre. Estos hechos extraordinarios se convierten en señal reveladora de la irrupción de Dios dentro de la historia del pueblo elegido.

Notemos el paralelismo de los dos textos que siguen:

«Un hombre vino de Baal-Shalisha
y trajo al hombre de Dios panes de primicias,
veinte panes de cebada y grano fresco en espigas.
Este ordenó: ofrécelos a los gentes para que coman.
Pero su criado respondió:
¿Cómo voy a servir esto a cien personas?
El insistió: ofrece a las gentes y que coman,
porque así ha hablado Yahvé: comerán y sobrará.
El les sirvió. Comieron y les sobró,
según la palabra de Yahvé» (2 Re 4,42-44).

«Jesús subió a la colina y se sentó con los discípulos...
Miró y vio que una gran muchedumbre venía hacia él.
Dijo a Felipe: ¿Dónde podríamos comprar pan para darles de [comer?
Decía esto para probarle,
porque sabía bien lo que iba a hacer.
Felipe respondió: Doscientos denarios de pan no bastarían
para que a cada uno alcanzara un trozo pequeño.
Uno de los discípulos, Andrés, hermano de Simón y Pedro, dijo:
Aquí hay un niño que tiene cinco panes de cebada y dos peces.

Pero ¿qué es esto para tanta gente?
Jesús hizo que se sentaran. Había mucha hierba allí.
Se sentaron cerca de mil hombres.
Entonces Jesús tomó los panes, los bendijo
y distribuyó a los comensales. Hizo lo mismo con el pescado.
Cuando hubieron comido hasta hartarse, dijo a sus discípulos:
Recoged los trozos que sobran para que nada se pierda.
Los recogieron y llenaron doce canastas
con los trozos sobrantes de la comida de los cinco panes de cebada.
Al ver el signo que acababa de hacer, dijeron las gentes:
En verdad éste es el profeta que debía venir al mundo»
(Jn 6,3-14).

Es fácil comprobar un paralelismo de estructura y sentido entre este pasaje de Juan y el anterior del libro de los Reyes. Jesús continúa la tradición de los profetas. El es el nuevo Moisés, el nuevo Elías que el viejo Israel esperaba volvería al final de los tiempos. Más exactamente, El es mayor que todos los profetas, porque Dios irrumpe con El en la humanidad de una manera más radical que nunca. A través de Cristo, Dios Padre nos ha dado una comida y un banquete de vida eterna. Jesús es la más verdadera epifanía de Dios, la última y definitiva a través de sus signos, especialmente el del nuevo pan y la nueva comida [8].

También salta a la vista que el paralelismo se acusa no sólo en Juan, sino también en Marcos, en el pasaje más arriba transcrito. Por lo tanto, podemos deducir que en Marcos se entrecruzan las dos líneas veterotestamentarias, la del pastor y la misericordia, así como la del profeta poderoso en que actúa la fuerza de Dios.

Esta segunda línea se ve más claramente en la segunda multiplicación de Marcos:

«Aquellos días, como había otra vez mucha gente
y no tenían qué comer, llamó a sus discípulos y les dijo:
Tengo compasión de esta muchedumbre,
porque hace ya tres días que están conmigo
y no tienen qué comer.
Si los envío a sus casas, van a desfallecer en el camino.
Sus discípulos le respondían:
¿Dónde encontrar pan en un desierto para saciar a esta gente?
Y les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Dijeron: Siete.
Entonces ordenó a la multitud se sentara en el suelo.
Y tomando los siete panes, dijo la bendición,
los partió y los dio a sus discípulos
para que los distribuyeran...
Había también algunos peces pequeños.
Tras bendecirlos, dijo que los distribuyeran.
Comieron hasta saciarse.

8 L. Cerfaux, *La section des pains. Synoptische Studien*, en *Festschrift Wirkenhauser* (Munich 1953) p.71s.

Se recogieron de sobras siete cestas.
Había cuatro mil. Y los despidió»

(Mc 8,1-9).

Se pueden notar sensiblemente las alusiones al desierto, a la marcha por el desierto, al camino largo aún por recorrer, alusiones que recuerdan a Elías, camino de Horeb, recibiendo del ángel el pan para poder continuar la larga marcha (1 Re 19). En cambio, no se menciona la imagen del pastor. De ahí que algunos autores antes citados digan que se trata del mismo hecho simbólico, presentado dos veces para hacer resaltar más su doble vertiente [9]. Ciertamente, al concluir el c.8 leemos:

«Le pusieron esta pregunta:
¿Por qué los escribas dicen que Elías debe venir antes (que el [Mesías)?
Él les dijo: Elías, al venir, restablecerá todo.
Pero entonces, ¿cómo está escrito del Hijo del Hombre
que debe sufrir mucho y ser despreciado?
Pues bien, yo os digo: Elías ha venido ya
y le han tratado como han querido, según se escribió de él»

(Mc 9,11-13).

Como complemento de sus interpretaciones, estos autores consideran el número de cinco mil participantes como imposible o irreal, pero simbólico.

Observaciones como todas las anteriores podríamos hacer a propósito del evangelio de San Mateo y, en general, a propósito de todas las multiplicaciones de panes narradas en el Nuevo Testamento. Todas están concebidas en su redacción como correspondiendo a las palabras de Yahvé citadas por Eliseo: «Comerán y se saciarán» (2 Re 4,43). De ahí el que se subraye siempre la sobreabundancia de las «sobras» [10].

Ahora bien, estas tradiciones antiguas que vemos afloran en el Nuevo Testamento en torno a las comidas milagrosas de Jesús con los que le siguen, responden al gran anuncio del festín mesiánico, esperado desde tantos pasajes del Antiguo Testamento, privilegiado foco convergente de sus más hondas expectaciones.

El presentimiento del festín mesiánico parece ser efectivamente la resultante de corrientes diversas. Ya hemos visto dos en las líneas anteriores. Pero hay otras más representativas del verdadero símbolo del banquete (las anteriores sólo mencionaban el pan). A ellas hemos aludido también, pero en capítulos anteriores, a saber, el banquete (sacrificio) de la alianza

9 H. Heising, *Exegese und Theologie der Alt-und neutestamentlicher Speisewunder:* Zeit. f. Kath. Theol. 86,1 (1964) 80-96; G. Ziener, *Die Brotwunder...*

10 H. Heising, o.c.; X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie:* Recherches de science religieuse XLXV (1958) 480.527; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1916) pp.36-51.

sinaítica (Ex 24,9-11); el banquete (sacrificio) en el santuario (Gén 31,54; Ex 18,12; 1 Sam 9,12; Os 8,13; Dt 12,7; 14,23; 15,20; 27,7)... Los licores fermentados, el vino, encuentran su lugar en estos festines gozosos (Dt 14,26).

El profetismo judío toma paulatinamente conciencia de que se trataba en el fondo de signos proféticos de una realidad misteriosa aún por venir: el festín de los tiempos mesiánicos. La dicha salvadora que supondrá el arribo de los tiempos mesiánicos es expresada bajo el símbolo del banquete, el banquete mesiánico.

Una prefiguración bien delineada de este festín la hallamos en la predicación hecha por el Deuteroisaías a los repatriados de Babilonia:

«No han tenido sed en la región árida donde les conducía (48,21).
De la roca hizo brotar agua para ellos.
Pacerán sobre todas las sendas.
Todas las laderas serán sus pastos.
No tendrán más hambre ni más sed.
Porque El, apiadándose de ellos, los guiará
y los conducirá hacia aguas manantiales»
(Is 48,21 y 49,9-10).

En otros pasajes, el festín es asociado a la destrucción de la muerte. Veamos estos versos de lo que se ha llamado «Apocalipsis de Isaías»:

«Yahvé Sabaot (de los ejércitos) preparará
para todos los pueblos, sobre esta montaña,
un festín de carnes suculentas,
un festín de vinos generosos...,
de manjares grasos y tiernos...
Destruirá la muerte para siempre...
Tus muertos revivirán,
mis cadáveres resucitarán.
Despertad y cantad, habitantes del polvo.
Porque tu rocío es rocío de luz»
(Is 25,6.8; 26,19).

El Trito-Isaías repite las mismas promesas, aplicándolas a los justos (Is 65,13).

El Cantar de los Cantares celebra como un ideal, más esperado que realizado, las relaciones de amor de Yahvé y de Israel bajo la forma de festín, de banquete tenido sobre la colina del incienso, es decir, del templo:

«Yo bebo mi vino y mi leche.
Comed, amigos; bebed y embriagaos»
(Cant 5,1.4-6).

Una invitación al banquete mesiánico, más explícita todavía, la encontramos en Is 55. Aquí se insinúa claramente su carácter simbólico-metafórico:

«Vosotros que tenéis sed, venid a las aguas.
Aunque no tengáis dinero, venid, comprad pan y comed.
Comprad pan, sin dinero; comprad vino y leche.
¿Por qué gastáis dinero en lo que no es pan?
¿Por qué os fatigáis por lo que no sacia?
Escuchadme y comeréis lo que es bueno
y os regocijaréis con manjares suculentos.
Escuchadme. Venid a mí. Yo os daré una alianza eterna»
(Is 55,1-3).

Otros textos que se pueden citar, alusivos también, como el último, al binomio banquete-alianza, son: Is 54,13; Jer 31, 31-34; Os 2,25 [11].

En la literatura del judaísmo extrabíblico inmediatamente anterior a Cristo, por ejemplo, en el *Libro de los Jubileos,* se desarrolla especialmente el sentido y la formulación del valor comunitario del banquete en general, especialmente el religioso o el familiar-religioso.

El *Libro de los Jubileos* (3,6.17...) describe la comida que sella el juramento de fraternidad entre Esaú y Jacob. «Esaú y Jacob comieron y bebieron juntos ante su padre, y éste se alegró mucho porque había un solo espíritu entre ellos».

Una escena parecida nos describe entre Rebeca y sus dos hijos *(Jubil.* 35,27). Una comida tomada en común debía de significar la paz entre los hermanos.

Un nuevo pasaje es el de Jacob, que se llena de alegría y gozo al ver a José comiendo y bebiendo con sus hermanos *(Jubil.* 45,5).

Los escritos de Qumrân acaban rezumando la honda nostalgia que se cierne sobre sus comidas monacales: la nostalgia por la gran reunión de todo Israel [12].

Pero, volviendo al Antiguo Testamento, no debemos dejar sin mencionar una variante del anuncio del festín mesiánico que tiene, sin embargo, tras sí una buena parte de la literatura bíblica. Me refiero al festín de la Sabiduría [13]. El texto bíblico más antiguo dedicado al festín de la Sabiduría está en Proverbios:

«La sabiduría ha construido su casa,
ha levantado sus siete columnas.

11 A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6):* Nouv. Rev. Théol. 9 (1960). 803-822; 918-939; 1040-1062.

12 A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) p.207.

13 A. FEUILLET, o.c., p.918.

Destruyó sus enemigos.
Ha preparado su vino. Ha puesto su mesa.
Ha enviado a sus criados para anunciar
desde lo más alto de la ciudad:
El que es simple venga aquí
Al hombre sencillo le dice:
Venid, comed de mi pan.
Bebed del vino que he preparado.
Abandonad la locura y viviréis.
Caminad por la senda de la verdad»

(Prov 9,1-6).

Los simples son los pobres.

Se atribuye a la Sabiduría lo que a Yahvé: un santuario, un banquete sagrado. El festín que ella ofrece, el pan y el vino a que invita, son los «hashals» o proverbios, enseñanzas (alimento divino), porque son una verdadera participación en la sabiduría de Dios [14].

Puede verse también el siguiente texto del Eclesiástico:

«Venid a mí los que me deseáis.
Hartaos de mis productos.
Mi recuerdo es más dulce que la miel,
más agradable que un panal de miel es mi herencia.
Los que no me comen, tendrán hambre de nuevo.
Los que no me beben, volverán a tener sed»

(Eclo 24,19-22).

Bastan los textos anteriores para poner en evidencia el mensaje que los evangelistas nos han querido transmitir con su noticia sobre las diversas multiplicaciones del pan, del vino, de los peces; sobre la cena eucarística y las comidas celebradas por Cristo; sobre las parábolas de los festines nupciales; sobre las palabras de Cristo en Jn 6. En todos estos pasajes se citan hasta textualmente palabras de estos fragmentos veterotestamentarios. Ya hemos señalado algunos ejemplos de esta correspondencia tipológica. El banquete mesiánico, el banquete de la Sabiduría, ha llegado al fin en Cristo, porque él es el Mesías.

El mismo Jesús usa la palabra y la imagen del banquete para designar el reino de Dios que El ha inaugurado sobre la tierra. Y lo mismo que hacen sus contemporáneos («dichoso quien coma pan en el reino de Dios», Lc 14,15), hace El también. Aplica la imagen para designar tanto la etapa terrena del reino como la etapa final, celeste.

Citemos sumariamente:

La bienaventuranza de los hambrientos y sedientos (Lc 6,21; Mt 5,6).

Los hombres que, venidos del Oriente y del Occidente, ocupan un puesto en el festín con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

14 E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) pp.321-348; A. Feuillet, o.c., p.938.

Los invitados que se excusan (Lc 13,16-24; Mt 22,2-10).
Los criados servidos por su señor (Lc 12,35-37).
El banquete nupcial (Mt 22,11-13).
Las diez vírgenes (Mt 25,1-13).
El banquete de los amigos de Cristo (Ap 3,20).
El banquete de bodas del Cordero (Ap 19,9).

Pero Cristo no sólo usa la palabra simbólica del banquete. Realiza el símbolo mismo y lo interpreta con la conciencia clara de estar iniciando, al fin, la celebración sobre la tierra del tan esperado banquete mesiánico y sapiencial. Todo el c.6 de San Juan no tiene otro sentido:

«El que venga a mí, no tendrá hambre nunca más.
El que crea en mí, no volverá a tener sed»
(Jn 6,35).
«Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron»
(Jn 6,49).

La Eucaristía es el verdadero banquete mesiánico, nostalgia suprema del pueblo de Dios y, a través de él, de toda la humanidad. En cuanto el banquete es el inicio del Reino y su expresión mejor, la Eucaristía es el Reino de Dios. Todo lo que según la Biblia se debe predicar de ese banquete, debe predicarse también de la Eucaristía.

Pero no podemos ahora dejarnos llevar por esta dirección, porque nos alejaríamos mucho de nuestro discurso. Unicamente apostillaremos lo anterior con un ejemplo concreto, pero muy valioso y representativo. Obsérvese solamente la semejanza entre las palabras de Cristo y las del primer «seder» de la cena pascual judía: «el que tenga hambre, venga...». Compárese con Jn 7,37.

En la oración que nos legó el Señor hizo que le pidiéramos al Padre «el pan de mañana, dánosle hoy». Tal es la reconstrucción que hacen los escrituristas del sentido primitivo de la oración «dominical», según salió de los labios de Jesús. Ahora bien, en el judaísmo, en medio del cual Jesús se educa, «mañana» es el día inmediatamente próximo, pero, sobre todo, es el gran día por venir, la consumación, la ultimidad del tiempo, el advenimiento del reino. La interpretación de la Iglesia primitiva y de los primeros Padres sigue la misma orientación [15].

El «pan de mañana» es el «pan del tiempo de salvación», el «pan de vida», el «maná celeste». Es el símbolo del paraíso, figura de la plenitud de los dones de Dios. En fin, reencontramos el sentido del banquete mesiánico también aquí enuncia-

15 J. JEREMIAS, *Vater unser* (Stuttgart 1962) pp.82-88.91.93; H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* (Leipzig 1957).

do como «hoy» escatológico, como advenimiento del Reino (primera petición: «que tu reino venga»).

Hemos llegado al final de lo que queríamos decir en este capítulo sobre la institución eucarística. Es fácil descubrir el hilo por el que se conecta con los capítulos anteriores. Cuanto resulte más transparente el carácter de banquete en la Eucaristía tanto más diáfano se verá surgir su perfil eucarístico-bendicional, puesto que la misa es bendición y alabanza sí, pero bendición y alabanza proclamadas sobre, ante los manjares santos de un banquete religioso-sacral. Es el perfume y la ofrenda de una plegaria nacida del corazón contrito y creyente del hombre. Pero esta plegaria se arraiga y se encarna en la realidad material de su entorno cósmico, del que él se nutre y alimenta.

Las reiteradas veces que la expresión *agalliao,* ἀγαλλιάω —o sus derivados—(«alegrarse») aparece en conexión con el banquete, incluso con un sentido no sólo festivo, sino escatológico, es un hecho que se puede comprender mejor ahora.

En la estructura de la misa como banquete está también incrustada la dimensión sacrificial que hemos visto largamente en el capítulo anterior a propósito del vino. Pero a propósito del pan puede también constatarse esta misteriosa ambivalencia, que, sin embargo, para el hombre antiguo, para el semita, resulta tan sencilla.

El pan es interpretado por Cristo no sólo como símbolo de su cuerpo, alimento de nuestra fe y nuestra vida, sino como signo de su cuerpo, que se entrega en favor nuestro. Este «en favor nuestro» es un término técnico sacrificial. En Mateo y Marcos sólo se halla el «en favor de» junto al cáliz. Pero 1 Cor 11,45; Lc 22,18 y Jn 6,51 lo extienden al pan. El pan ofrecido a todos, repartido entre todos, es signo de la disponibilidad y entrega sacrificiales del cuerpo de Cristo. Y, en fin, ¿no podría verse aquí un eco de las palabras del primer «seder» de la cena pascual judía: «éste es el pan de la aflicción y de la amargura»? (p. 186 y 187). Véase también el salmo 80,6.

En alguna publicación de tipo más vulgarizador se ha hablado del pan de obediencia, partiendo de la literatura sapiencial (Prov 9,1-5; Eclo 15,1-5) y de las palabras de Jesús: «mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (Jn 4,31); «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» [16].

Pero nos queda una última cuestión sin tocar, de gran interés. Hemos dicho ya que el cordero, como plato central de

16 *Missel de la Assemblée chrétienne* (Abbaye de St. André, Brujas 1964) p.529.

la cena pascual, desaparecía cuando ésta se celebraba fuera de Jerusalén (del templo). Ahora bien, interesa añadir que el tratado talmúdico (palestinense) del *Pesachim* transmite la tradición de permitir se use en su lugar pescado. Parece, pues, que el plato sustitutivo, equivalente, del cordero en la cena pascual era el pescado. Así, de golpe, cobran un redoblado simbolismo las multiplicaciones de panes y peces que hemos analizado, así como las comidas celebradas por Jesús resucitado con sus discípulos (Jn 21; Lc 24,42). Este dato que nos dan los evangelistas es un nuevo reflejo del simbolismo pascual eucarístico que quieren proyectar sobre estos eventos de la vida de Cristo [17]. Más aún, toda la importancia que indudablemente reviste en los banquetes de los primeros cristianos el pez, lo mismo que el famoso emblema del «IXZYS» de la Iglesia primitiva, pueden ser interpretados desde esta perspectiva. Sin embargo, los datos y los estudios que hoy existen son todavía muy insuficientes para seguir más adelante en este camino con garantía de seguridad [18].

CAPITULO 21

DINÁMICA ESCATOLÓGICA

La cena pascual judía es un acto cúltico abierto al pasado y al futuro. El pueblo judío, cuando la festejaba, tenía la cabal conciencia de estar rememorando, celebrando, el memorial de muchos eventos pretéritos de su historia, los eventos estelares de su pasado, que en esa noche se acercaban a ellos, se cernían sobre ellos, actualizándose con su misteriosa fuerza salvadora. Ejemplos concretos de esta conciencia y de este carácter anamnético de la festividad pascual los hemos visto al analizar los textos rituales del «seder» de Pascua.

Repitamos el famoso dicho de la *Mishná,* en su tratado *Pesachim* X 5: «En cada generación se está obligado a considerarse como si se hubiese salido de Egipto».

Igualmente hemos empezado a traer a colación ciertos textos rabínicos que son testimonio explícito de este estar abierta la fiesta pascual al futuro. Recordemos de nuevo el «midrásh» de las cuatro copas de la cena pascual: «... Los sabios decían: corresponden a las cuatro copas de castigo que el Santo hará beber un día a los pueblos del mundo... y a las cuatro copas

17 B. GÄRTNER, *John 6 and the jewish Passover* (Copenhague 1959) p.48.
18 C. VOGEL, *Le repas sacré au poison chez les chrétiens:* Rev. sc. rel. 4,1 (1966) 1-26.

de consuelo que, a su vez, hará beber también un día a Israel» (j. *Pesachim* X 37b).

También hemos visto que la Iglesia apostólica de Jerusalén y los evangelistas, al proyectar sobre la cena de Jesús los rasgos y los ritos de la cena pascual judía, lo hacen con la determinada intención de anunciar que la institución de Jesús es la llegada a su plenitud de la Pascua de Israel, el advenimiento del festín mesiánico, que había estado prefigurado por la cena pascual.

Pero la correspondencia o relación de figura y plenitud no se establece sólo entre la cena pascual judía y la última cena de Jesús, sino entre lo que podíamos llamar la totalidad del evento pascual veterotestamentario y el evento de Cristo tal como nos es anunciado a lo largo de las páginas de los libros neotestamentarios.

Ya vimos, al hablar del evangelio de San Juan y de la *haggadá* cristiana, cómo uno de los hilos principales de la trama del libro joánico es la enumeración y descripción de los signos realizados por Jesús según el orden e incluso el contenido de los signos que glosa el libro de la Sabiduría dentro de su *haggadá pascual*. Lo que hemos llamado la totalidad del evento pascual significa precisamente el haz de sucesos diversos, pero, a la vez, afines entre sí que se centran en torno a la liberación pascual de Israel, a su salida de Egipto. Entre ellos enumeramos el don, a la vez que signo, del agua (atravesada en el mar y brotada de la roca), el maná, la serpiente de bronce, la columna de fuego.

En el evangelio de San Mateo podríamos descubrir también la mano intencionada que ha ido reagrupando materiales redaccionales anteriores y diversos en torno a la persona de Cristo, presentado como la plenitud de la Pascua, no sólo al final, sino a lo largo de los momentos más salientes de su vida sobre la tierra, estableciendo así una casi simétrica correspondencia entre las fases particulares de ese haz global que hemos llamado evento pascual veterotestamentario y las del crístico-neotestamentario. No es difícil percibir el paralelismo que hay entre el faraón y Herodes (ambos mandan matar a los niños de los israelitas), la vuelta de Egipto a Canaán del pueblo judío y de la Sagrada Familia, el paso del mar Rojo y el bautismo de Jesús en el Jordán, así como su caminar sobre las aguas, la proclamación de la Ley en Sinaí y el sermón de la montaña, la epifanía de Dios en el monte santo y la transfiguración, las diez plagas de Egipto y los diez milagros de Jesús al comienzo de su vida pública (Mt 8-9), las siete bendiciones-

maldiciones de Moisés (Dt 28) y de Cristo (Mt 23,13-29; 6,3-10).

Lucas también apunta, parcialmente, a esta corriente cuando nos transmite, en la descripción de la transfiguración, que Jesús habla con Moisés y Elías «de su éxodo que iba a realizar en Jerusalén» (9,31).

Ciertamente puede parecer forzada esta interpretación. No vamos a insistir en ella. Lo cierto es que en la literatura judaica y en la evolución global del judaísmo inmediatamente anterior a Cristo se nota la corriente de querer unificar su visión de la historia santa, de sus diversas etapas, centrándola en la noche pascual. Dentro de tal corriente se halla el punto principal de inserción del Nuevo Testamento en el Antiguo desde el momento que Cristo elige la Pascua, y no la fiesta de Pentecostés ni de los Tabernáculos, para realizar los actos supremos, decisivos de su vida: la cena del adiós y la muerte.

Ya hemos repetido un par de veces, citando los textos pertinentes, que la celebración de la alianza y de la entrega de la Ley (el otro gran promontorio de la historia israelita) acaba siendo atributo y contenido de la fiesta pascual, pasando a ella desde las otras fiestas judías.

Todo lo dicho puede servir de proemio a la transcripción del poema de las cuatro noches que queremos hacer ahora. Es un poema que se halla en el *Targum* palestinense del Pentateuco. Con el descubrimiento del *Codex Neofiti I* en la Biblioteca vaticana ha cobrado este poema una especial actualidad. Entre otras cosas ha ayudado a establecer con seguridad la gran antigüedad de este *Targum,* anterior a la era cristiana. Podemos, por lo tanto, deducir que nuestro poema y su contenido era conocido ya en tiempo de Cristo y de los apóstoles; consiguientemente, influye en la concepción ambiente de la Pascua, que envuelve los últimos años de Cristo y los primeros de su Iglesia.

Es sabido que el *Targum* es la traducción al arameo del Antiguo Testamento, una traducción que es glosa. Así, a las palabras de Ex 12,41-42 «aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto, será noche de vigilias en honor de Yahvé... por todas las generaciones», añade el siguiente poema:

> «Es la noche predestinada y preparada para la liberación,
> en nombre de Yahvé, cuando (en el momento de)
> la salida de los hijos de Israel,
> liberados de la tierra de Egipto.
> Porque cuatro noches han sido inscritas en el *Libro de los Memoriales.*

La primera noche (fue) aquella en la que Yahvé
se manifestó sobre el mundo para crearlo.
El mundo estaba desierto y vacío.
Y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo (Gén 1,2).
La *Memrá* (Palabra) de Yahvé era luz e iluminaba.
Y la llamó noche primera.
La segunda noche (fue) cuando se manifestó a Abrahán,
anciano ya de cien años—Sara su mujer tenía noventa—(Gén
para que se cumpliese lo que dice la Escritura: [17,17),
¿Es que Abrahán de cien años de edad no va a poder engendrar,
ni Sara de noventa va a poder dar a luz?
Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar.
Los cielos se abajaron y descendieron. Isaac vio las perfecciones.
Sus ojos se obscurecieron por sus perfecciones.
La llamó noche segunda.
La tercera noche (fue) cuando Yahvé se manifestó
contra los egipcios en medio de la noche (Ex 12,29; Sab 18).
Su mano mató a los primogénitos de los egipcios
y protegió a los primogénitos de Israel,
para cumplir las palabras de la Escritura:
Mi primogénito es Israel (Ex 4,22).
Y la llamó noche tercera.
La cuarta noche (será) cuando el mundo cumpla su fin
para ser disuelto.
Los yugos de hierro serán quebrados,
y las generaciones impías, aniquiladas.
Y Moisés saldrá del desierto...
Es la noche de Pascua por el nombre de Yahvé.
Noche fijada y reservada para la salvación
de todas las generaciones de Israel».

Hemos transcrito el poema de la edición y comentario que ha hecho de él R. Le Deaut, al que seguiremos muy de cerca en las páginas próximas [1].

Dos aspectos nos interesan subrayar en este poema.

Primero, su intento de hacer gravitar los momentos más salientes de la historia santa en torno a la noche pascual. El arranque y colofón del poema los manifiestan claramente. Se inserta el poema en un pasaje que habla de la noche pascual y se termina después de la enumeración de las cuatro noches, reuniéndolas como si fueran una única, con las palabras: «Es la noche de Pascua por el nombre de Yahvé. Noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel».

Parece como si los cuatro eventos estelares que se enumeran—creación, alianza con Abrahán, salida de Egipto, fin del mundo—fueran no tanto o no sólo cuatro hitos, cuatro jalones de una línea de sucesión tendida sobre el tiempo, sino cuatro estratos, cuatro niveles, cuatro círculos concéntricos, gravitando sobre un mismo punto: el evento pascual, que de ese modo

[1] R. Le Deaut, *La nuit pascale* (Roma 1963) p.64.

adquiere un campo de profundidad inusitado y totalmente absoluto.

Esta última concepción parece estar más de acuerdo con lo que hemos dicho sobre la manera israelita de concebir el tiempo y el pasado histórico. También viene a remachar el carácter actualizador de la liturgia pascual, su fuerza escatológica.

Ahora bien, cuando se habla de escatología, al menos desde una posición cristiana, no sólo se quiere indicar que un determinado hecho de la historia—religiosa—es el último, en el que todos los anteriores que le preceden y se relacionan con él llegan a su plenitud y por eso cobran una especie de actualidad; de ahí que ese hecho último, o la fiesta litúrgica que lo celebra, estén abiertos hacia el pasado...

En una posición cristiana, el hecho último de la historia salvífica es el advenimiento del Mesías en la persona de Jesús de Nazaret y su muerte salvadora, liberadora de la humanidad. Pero dada la peculiaridad de ese advenimiento, de esa muerte y liberación redentora, en la humildad y el obscurecimiento, en los signos sacramentales de una Iglesia peregrina, el hecho que hemos llamado último de la historia santa es y no es último, es no el final, sino el comienzo del final [2].

Con lo dicho queda planteado el segundo aspecto o punto que vamos a analizar en el poema de las cuatro noches. Es decir, queremos insistir en que tanto la Pascua judía como la Pascua cristiana, la misa, no sólo están abiertas mirando al pasado, sino también al porvenir. Tienen un profundo pálpito escatológico, no sólo en cuanto que hacen llegar a su plenitud la larga teoría de hechos pretéritos concentrándolos en sí, incrustando al hombre en sus ultimidades, sino también y, sobre todo, en cuanto que anuncia, prepara y acelera lo que aún falta por llegar y acaecer, ese decisivo «residuo escatológico» que es la parusía o vuelta del Señor, su segunda venida.

Parece que por este último carácter se divide y diferencia la Pascua samaritana de la judía, incluso hoy en la actualidad. La primera celebra la salida de Egipto. Es retrospectiva. La segunda celebra la salida sí, pero también la liberación por venir, de la que la liberación en Egipto fue una figura. La Pascua judía es retrospectiva y prospectiva a la vez [3], lo mismo que la cristiana a través de la Eucaristía.

Pero volvamos a recoger por su orden los dos puntos que

2 L. Maldonado, *El Mensaje de los cristianos* (Barcelona 1965) pp.59-72.
3 J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960) p.198.

deseamos desarrollar en este capítulo, para analizarlos con más detenimiento.

Nuestro poema de las cuatro noches resume toda una teología pascual que quiere hacer del 15 de Nisán la fecha de todas las liberaciones del pasado y del porvenir. La fiesta de la Pascua y de los Acimos es interpretada como el memorial de los grandes sucesos del pasado y como la proclamación de la esperanza siempre mantenida de que Dios se acordará de realizar la liberación aún por venir.

Así se le confiere en la cena pascual la doble dimensión que vimos tenía el *zakar* (זכר) hebreo: el hombre recuerda para alabar y Dios recuerda para intervenir de nuevo.

El *Libro de los Memoriales* de que habla el comienzo del poema puede aludir a estos distintos memoriales hechos en Pascua, significados por la celebración pascual. En el Antiguo Testamento se conocía esta vieja concepción de unos libros celestes en que Dios inscribía a los elegidos y a sus buenas obras. De hecho, en la fiesta del *Rosh-hashana* (Año Nuevo) hay un conjunto de plegarias muy antiguas denominado *zakaronot.* Quizá en Pascua quedaba el vestigio de una vieja lista análoga a la de *Rosh-hashana.* Quizás a ella aluda y ello signifique la expresión *Libro de los Memoriales.*

Es curioso que no se mencione explícitamente en el poema el suceso de la alianza sinaítica. Se pueden dar dos explicaciones. Una, la que indicamos en capítulos anteriores, a propósito de otros textos. Aún no se habría realizado plenamente la síntesis entre el *Kultlegende* del Sinaí y la del Exodo. Otra, la que da Le Deaut, consiste en ver una mención implícita de la Alianza en la referencia que se hace a Israel como hijo primogénito de Yahvé. Esta parece la explicación más plausible, ya que por otros conceptos el poema responde a un estadio de la reflexión teológica judía bastante tardía, la que corresponde a los aledaños del tiempo de Cristo.

Eso se nota, por ejemplo, en el parangón que se establece entre la creación y el Exodo. Son los libros más recientes del Antiguo Testamento los que consideran el Exodo como una nueva creación; la creación de la que se habla tan poco en los textos preexílicos. (Es sabido que el primer capítulo del Génesis es el resultado de la reflexión sacerdotal, y el segundo, de la yahvista. Ambos son, según la feliz expresión de Le Deaut, como la introducción de un libro, escrita tras la redacción del último capítulo)[4].

Se busca establecer una identidad óntica del Dios que salva,

4 Le Deaut, o.c., p.179.

que libera, en todos los niveles de la historia. La creación, en nuestro poema, como en general en el Antiguo Testamento, es considerada como salvación-liberación, y la salvación-liberación, como creación. En el Exodo liberador es cuando aparece y nace el pueblo elegido. Pero la meditación posterior hace descubrir que, en los planes de Dios, su nacimiento o punto de partida coincide con el origen mismo del universo, concebido por Yahvé para recibir a los elegidos (Is 45,20-23; 51,4-5).

Por un movimiento análogo de reflexión hacia atrás se pasa retrospectivamente de la meditación sobre el Exodo al descubrimiento del papel privilegiado de Abrahán. Siguiendo las pistas del yahvista y del eloísta, se conecta la alianza y la elección con la época patriarcal. El *Código sacerdotal* acentuará aún más la importancia de Abrahán, hasta incluso dejar en segundo plano la alianza del Sinaí, que en todo caso es concebida como una restauración de lo instituido en los tiempos de los patriarcas (Dt 4,37; 7,8).

Ya para el yahvista, la alianza con Abrahán y Moisés en Horeb son las dos luminarias de su visión de la historia. Ambas tienen un mediador. En ambas hay una segregación, una salida...; en fin, entre ambas se adivina una relación «filogénica» o tipológica.

Pero la conexión entre Abrahán y Moisés no se funda sólo en la alianza, sino en el sacrificio, el sacrificio de Isaac y del cordero pascual. Ya conocemos, por otro lado, la relación de la alianza con el sacrificio.

Como nos indica el poema targúmico, la Pascua evoca no solamente la liberación de Egipto, sino la de aquel que era primogénito de la promesa. Lo mismo que los primogénitos de los israelitas fueron salvados de la muerte la noche exodal, gracias a la sangre del cordero, lo mismo Isaac, primogénito de la promesa, es salvado del sacrificio por el cordero que le sustituye. No se olvide que en esta época postexílica se identifica ya el lugar del emplazamiento del templo con el monte Moriyya, donde iba a ser inmolado Isaac, según Gén 22 (1 Crón 21. Véase también el *Libro de los Jubileos*) [5].

Al pasar la alianza de ser contenido principal de la fiesta de los Tabernáculos a serlo de la Pascua (Jos 24; 2 Crón 30,1-27; 35...), el tema sinaítico queda como eclipsado por el del Exodo. Tanto es así, que la expresión «sangre de la alianza», usada en Ex 24,8 para designar la sangre que sella el pacto del Sinaí, acaba reservándose en la tradición judaica a la sangre de la

5 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Stuttgart 1957) p.95 nt.301; Le Deaut, o.c., p.279.

circuncisión, interpretada ya en este tiempo en un sentido acentuadamente expiatorio. El rito solemne del Sinaí parece caer en el olvido. Y la circunstancia es puesta en relación con la Pascua, pues se toman lecturas referentes a ella para ser leídas como *haftara* en el primer día de Pascua. Concretamente se toma Jos 5, que narra la circuncisión de los hebreos en Gilgal y, a continuación, la celebración de la Pascua.

Finalmente, el cuarto punto del poema targúmico—la cuarta noche— y su inserción en él como eslabón último de la misma cadena, se explica también por la evolución teológica postexílica.

Se trata del último eslabón, el que abre de par en par la noche pascual hacia el futuro.

El final de los tiempos es concebido como una nueva creación (Is 65,17.25; 66,22-23; Os 2,4-5). La salud mesiánica definitiva será un nuevo éxodo (Dt 41,18-20; 51,9-10; 52,11-12; 55,12-13). El tema del Exodo encuadra la obra del Deuteronomio. Véase también Is 40,3; 55,12-13; 63,14; Am 5,25; Os 2,14-15; y el libro de Ester.

Ante las consideraciones anteriores se comprende hayamos dicho que la Pascua deviene cada vez más un polo centrípeto de atracción y ordenación de toda la historia de salvación, que queda convertida así en un gigantesco movimiento espiral de actualización escatológica y prospectiva.

Lo que sí es más evidente es que, para esta época, la celebración pascual encara al pueblo de Dios con su futuro, con su final irrebasable, plenamente escatológico. La cuarta estrofa lo testimonia espléndidamente.

Otra expresión privilegiada de esta creencia la encontramos en la tradición judía, que hacía esperar la llegada y aparición del Mesías en relación con la celebración de la Pascua. La liberación mesiánica acaecería en una celebración pascual. Al recitar el *Hallel* era costumbre destacar el final del salmo 118, concretamente las palabras: «Hosanna. Bendito el que viene...» El que dirigía el rezo repetía estas palabras, y los asistentes las repetían también, alternando. Era uno de los momentos culminantes del *Hallel* y de la cena. Ahí se proclama la fe en la venida por venir del Mesías con la Pascua [6].

La versión de los LXX de Jer 38,8 alude también a la fiesta de Pascua como la fecha de la venida liberadora [7].

6 LE DEAUT, o.c., p.279.

7 A. STROBEL, *Unterssuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961); ID., *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc. 17.20 ff.:* Zeit.. f. neut. Wiss. 49 (1958) 157-196; ID., *Zum Verständnis von Mat. 25.1-13:* Nov. Test. 2 (1958) 199-227.

Pero sobre todo han sido los primeros cristianos los que han considerado que su señor volvería una noche, al momento de la celebración eucarística. Tan extendida debió de ser la creencia, que, según algunos autores, obligó a los judíos a rectificar sus propias tradiciones. Así podría explicarse la opinión un tanto extemporánea de la *Mishná* de que el Mesías no vendría en día de fiesta [8].

También hay una tradición cristiana que concentra en la fiesta pascual, concretamente en la noche de Pascua, los distintos estratos y niveles, las diferentes etapas de la historia salvífica; y, por lo tanto, la orienta en un sentido retro-escatológico. El documento principal de esta tradición es la bendición del cirio en la noche pascual, o *praeconium paschale,* incorporado en diversos sacramentos galicanos al prefacio *(immolatio)* de esa misa. He aquí el pasaje que nos interesa:

> «Estas son las fiestas pascuales en las que el Cordero es inmolado,
> por cuya sangre las puertas de los fieles son consagradas.
> Esta es la noche en la que, primeramente, hiciste que nuestros [padres,
> los hijos de Israel, saliendo de Egipto,
> pasaran a pie enjuto el mar Rojo.
> Esta es la noche que purificó las tinieblas de los pecados
> con la iluminación de la columna.
> Esta es la noche que por todo el mundo devuelve la gracia y [santidad
> a los creyentes en Cristo, separándolos de los vicios del siglo y de [tinieblas pecadoras.
> Esta es la noche en la que, rotas las ataduras de la muerte,
> Cristo vencedor asciende desde los infiernos».

Como se ve, también aquí se mencionan, si no cuatro noches, sí cuatro eventos históricos distintos, acaecidos en «la noche» *(haec nox),* y esto en cuatro oraciones gramaticales seguidas, de construcción muy similar. Todo el pasaje va presidido por un encabezamiento sintetizador, *haec sunt festa paschalia,* y cerrado por una glosa lírica: *O vere beata nox.*

Sin embargo, en este capítulo debemos analizar sobre todo el carácter escatológico prospectivo de la Pascua cristiana de la Eucaristía.

Veamos los elementos bíblico-litúrgicos principales que nos describen el carácter de esta escatología prospectiva de la misa.

En primer lugar debemos parar mientes en las decisivas palabras que cierran la consagración del vino en Pablo y del pan en Lucas: «Haced esto en memoria de mí» (1 Cor 11,25; Lc 22,19). En los capítulos correspondientes vimos la pluralidad de sentidos que tiene en la Biblia el verbo «rememorar».

8 R. LE DEAUT, o.c., p.279.

Según lo que allí dejamos dicho, podemos interpretar las palabras de Cristo como una invitación a que, celebrando la cena eucarística, celebremos el memorial de su acción salvífica, de su gesta redentora, para alabar y bendecir al Padre que lo ha enviado y liberado (a El y a nosotros).

Ciertamente así ha interpretado fundamentalmente la Iglesia primitiva la Eucaristía. Así ha compuesto, lo veremos luego, sus textos eucarísticos primeros, cuyo contenido nuclear es el memorial y la alabanza de la redención realizada en y por Cristo [9]. Pero las mismas palabras del Señor, reportadas por Lucas y Pablo, admiten otra interpretación, es decir, pueden recibir otro de los significados que dijimos tenía «recordar» o «rememorar». Este significado sigue la línea descendente, a saber: Dios se acuerda del hombre para salvarle, ayudarle, glorificarse (el anterior, según la línea ascendente).

Son varios los autores actuales que aplican este segundo significado a la anámnesis de que habla Cristo. «Haced esto en memoria de mí» equivaldría a decir: «Haced esto para que (El—Dios—) se acuerde de mí». Vamos a exponer las razones que pueden militar a favor de esta segunda interpretación, previniendo de antemano que, *de facto,* las dos, en vez de excluirse, se hallan conjuntadas por la tradición de los textos litúrgicos posteriores, según veremos.

Repitamos primero algunas de las citas hechas en su correspondiente capítulo a propósito del memorial, entendido en este segundo sentido. Limitémonos ahora a las neotestamentarias. Fundamentalmente son dos. La primera se halla en Mt 26,13. Comentando el gesto que tuvo María Magdalena derramando un vaso de perfume de nardo sobre la cabeza de Jesús, dice él mismo: «Es realmente una obra buena la que ha hecho conmigo... En todo lugar del universo en que sea proclamada la Buena Nueva, lo que ella acaba de hacer será dicho también en memorial de ella (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς); Mc 14,9, en su narración paralela, repite las mismas expresiones.

Encontramos de nuevo idéntico giro y expresión en los Hechos de los Apóstoles 10,4. Cuando el ángel se le aparece al centurión Cornelio para invitarle a recibir la visita de Pedro y luego el bautismo, comienza diciendo: «Tus plegarias y tus limosnas han subido en memorial delante de Dios» (ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ).

Ya este segundo pasaje nos ayuda a comprender mejor el primero. El «memorial» de que se habla no es el que hace se acuerden los hombres de algo o de alguien (por ejemplo, María

9 O. CULLMANN, *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965) p.290.

Magdalena), sino Dios (nótense las palabras «delante de Dios»). Al final de este episodio se ve confirmada nuestra interpretación. Cornelio cuenta a Pedro su visión y las palabras del ángel con variantes leves, pero esclarecedoras: «Tu oración ha sido escuchada y tus limosnas han sido recordadas ante Dios» (ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ).

Resulta claro que el sujeto del verbo «recordar» es Dios (por el paralelismo de escuchar). Sólo que se expresa indirectamente (en voz pasiva y con preposoción), por la costumbre semítica de expresar el nombre de Dios con el mayor cuidado y respeto.

En esta línea de significación pueden interpretarse las palabras de Cristo transmitidas por Lucas y Pablo: «Haced esto en memorial de mí (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) [10]. Cristo pide a sus discípulos, no sólo que «se acuerden de él» en medio de la alabanza y la acción de gracias al Padre, para «tenerle presente», para hacerle presente en sus vidas, en su comunidad, en el mundo, sino para que el Padre se acuerde también de El.

¿Qué sentido puede tener este acordarse de Cristo, del Mesías, el Padre? Si tratamos de descifrar este sentido, veremos que se confirma más la interpretación anterior.

En su carta primera a los Corintios, Pablo, tras reproducir la tradición que él ha recibido de la cena y las palabras de Cristo, que, según esta tradición, se cierran con el ruego: «Cada vez que bebáis del cáliz, hacedlo en memorial de mí», comenta inmediatamente, a modo de glosa:

> «Así, pues, cada vez que coméis este pan
> y bebéis esta copa,
> anunciáis la muerte del Señor
> hasta que venga»
>
> (1 Cor 11,26).

Según Benoit y Thurian, esta frase es la explicación o interpretación que Pablo da del ruego o mandato de Cristo: «Haced esto en memorial de mí», ruego o mandato que, por otro lado, se refiere a la totalidad de la celebración eucarística, siendo así una especie de rúbrica, según vimos en capítulos anteriores. Es, por lo tanto, esta frase la interpretación paulina del sentido de la Eucaristía. Analicemos esta interpretación.

La preposición temporal «hasta que» (venga)—*axri ou*, ἄχρι οὗ—*(elze*, ἔλθῃ) rige un subjuntivo prospectivo con una idea de finalidad subrayada por la supresión del *an*, ἄν. Ahora

10 J. JEREMIAS, o.c., p.244; M. THURIAN, *L'Échavistie, Mémorial du Seigneur* (París 1958) pp.22.139.165.205; R. LE DEAUT, o.c., p.71; J. SCHILDENBERGER, *Der Gedächtnischarakter des alt - und neutestamentlichen Pascha*, en *Opfer Christi und Opfer der Kirche. hrsg. von B. Neunheuser* (Düsseldorf 1960) pp.75-94.

bien, en el Nuevo Testamento, el uso de *axri,* ἄχρι, con subjuntivo aoristo, sin *an,* ἄν, indica la perspectiva del objetivo escatológico aún no conseguido, aún no hecho presente actual. Por lo tanto, en vez de «hasta que», habría que traducir «para que» [11]. Entonces la traducción interpretada del texto paulino sería la siguiente: «Anunciáis la muerte del Señor para que venga».

Ahora bien, la expresión «anunciar la muerte del Señor», puesto que es explicación paulina de la frase anterior (como se ve por la preposición γάρ—*gar*—), se refiere o equivale a «haced esto», es decir, celebrar la Eucaristía. La celebración de la cena, por lo tanto, es un anunciar la muerte del Señor para que vuelva.

Así aparece justificada la interpretación final y descendente del «en memorial de mí» (para que se acuerde Dios del Mesías), que está en la línea paralela de la otra oración final inmediatamente posterior: «para que venga».

El mandato del memorial recibe así un contenido concreto. Jesús pide al Padre que se acuerde de El con vistas a la plenitud escatológica de su tarea mesiánica. El objeto de esta oración a que alude al memorial es la vuelta del Señor, es su última venida, gloriosa ya, en poder y majestad. Es la realización irrebasable e insuperable del reino de Dios.

Precisamente a esta llegada escatológica del Reino se refiere un lugar, casi paralelo a 1 Cor 11,26, de los Sinópticos. Lo que ya a simple vista invita a establecer este paralelismo—aparte del contexto—es la preposición *axri,* ἄχρι, del pasaje paulino. Esta preposición es afín o sinónima de otra preposición también temporal: *eos ou,* ἕως οὗ, que aparece en la tradición de los Sinópticos sobre la cena, concretamente en las palabras de Jesús, consideradas por algunos autores como la expresión de un voto «cuasinazareno» de abstinencia:

> «Os lo aseguro; de ahora en adelante,
> ya no beberé más de este producto de la vid
> hasta *(eos,* ἕως) el día que beba con vosotros el vino nuevo
> en el reino de mi Padre»
> (Mt 26,29).

La versión de Mc 14,25 es la misma, salvo el «con vosotros», que falta. La de Lucas tiene otras variantes, pero la misma construcción temporal:

> «Os lo aseguro; de ahora en adelante,
> ya no beberé del fruto de la vid
> hasta que *(eos,* ἕως) venga el reino de Dios»
> (Lc 22,18).

11 M. THURIAN, o.c., p.208.

En capítulos anteriores nos detuvimos a analizar estas palabras de Jesús, no fáciles de comprensión y en todo caso ricas de significado, incluso de significados. Entonces dijimos, siguiendo a Benoit, que la versión de Lucas contrapone la cena pascual judía a la cena pascual cristiana o Eucaristía. El reino de Dios en el que el rito pascual judío halla su cumplimiento, al que se alude en las palabras de Lucas de la cita anterior, no es el reino por venir al final del tiempo y de la historia, sino el reino ya llegado en la Iglesia.

Sin embargo, la cita que acabamos de transcribir de Mateo y Marcos, paralela a la de Lucas, contrapone realmente la celebración del banquete eucarístico y la del banquete escatológico, del final de los tiempos [12]. Se podría interpretar también en un sentido final («para que») la preposoción *eos* (hasta que); así su carácter dinámico de voto, o deseo votivo, promesa (no mera constatación) resultaría más patente.

El *logion* de Jesús de la versión de Marcos y Mateo es, según los escrituristas, un *logion* independiente que en un principio no formó parte de los versos precedentes. Lo que está claro es que fue siempre un anuncio votivo de los definitivos tiempos mesiánicos. El insertarlo aquí parece que es debido precisamente a lo que estamos tratando de demostrar, a saber, el carácter escatológico de apertura al futuro que la celebración eucarística tenía para los primeros cristianos. Y viceversa, a la imagen de banquete con que se solía representar la felicidad del mundo futuro, del definitivo reino mesiánico [13].

Hay otros pasajes del Antiguo Testamento a los que recuerda muy de cerca el mandato de Jesús de celebrar su memorial. Estos pasajes, además, nos van a resultar conocidos.

En la dedicación del templo que nos refiere el segundo libro de las Crónicas sabemos hay una larga *beraká*. Al final de esta larga bendición, como conclusión de una parte final deprecativa, dice Salomón:

> «Yahvé Dios, no apartes el rostro de tu ungido.
> Acuérdate de las gracias hechas a David tu servidor»
> (2 Crón 6,42).

Una súplica similar encabeza el salmo 132:

> «Acuérdate, Yahvé, de David y de sus trabajos,
> del juramento que hizo a Yahvé,
> de su voto al Poderoso de Jacob»
> (Sal 132,1-2).

12 J. DUPONT, *«Ceci est mon corps», «ceci est mon sang»:* Nouv. Rev. Théol. 80 (1958) 1040-1041; V. TAYLOR, *The Gospel according to st. Mark* (Londres 1952) pp.447.543.

13 J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956) p.47.

Se puede ver también Neh 5,9; 13,31 [14].

En las palabras de la cena eucarística es el mismo Ungido *sensu pleniore,* es decir, el Mesías anunciado por los reyes, los sacerdotes y los profetas del Antiguo Testamento, el que ora ante el Padre, lo mismo que eleva su plegaria en otros pasajes del Nuevo Testamento cuando pide ser glorificado (Jn 16,14; 17,1.5). La parusía final, la vuelta definitiva, es, al fin y al cabo, la apoteosis de la glorificación, así como la resurrección y ascensión son sus primeras, si bien decisivas, etapas.

La interpretación personal que O. Cullman hace del sentido del «acordarse» en Juan puede casarse sin dificultad con lo anterior. Tal interpretación entiende el memorial como una visión retro-prospectiva de la historia de la salvación, como el percibir la conexión de los hechos salvíficos entre sí, especialmente la de los presentes y los futuros [15].

El texto litúrgico más expresivo de esta ansiedad escatológica de que está transida la Eucaristía es sin duda el *Marana tha* («Ven, Señor»).

Es sabido que esta fórmula aramea pasa a la liturgia cristiana sin ser traducida, lo mismo que le sucede al amén, al hosanna, al aleluya. La *Didajé* nos muestra, según todos los comentaristas, que esta plegaria formaba parte del ritual eucarístico. Probablemente era al comienzo de la celebración cuando tenía lugar el diálogo que recoge la *Didajé:*

> «Venga el Señor y pase este mundo.
> Amén. Hossana al Hijo de David.
> El que sea santo, que entre El que no, que se convierta. *Marana tha.*
> Amén»
> (*Didajé* 10,6).

Recordemos lo ya dicho del carácter escatológico del hosanna.

En Pablo tenemos la misma cita litúrgica del *Marana tha,* también en arameo y en un contexto casi igual, que hace pensar también en un diálogo de comienzo de la Eucaristía, tras la lectura de la carta. Por otros textos sabemos que ese comienzo del rito eucarístico se iniciaba con el abrazo de paz. Efectivamente, al final de 1 Cor leemos:

> «Saludaos los unos a los otros con el santo abrazo...
> El que no ama al Señor sea anatema. *Marana tha.*
> La gracia del Señor Jesús sea con vosotros»
> (1 Cor 16,20-23).

14 Otros ejemplos no bíblicos de la época véanse en R. LE DEAUT, o.c., p.71.

15 O. CULLMANN, *Heils als Geschichte* pp.67.85.110.250. Se apoya en J. J. ALLMEN, *Prophetisme sacramentel* (Neuchâtel 1964) y G. FOHRER, *Prophetie und Geschichte:* Theol. Literaturzeitung (1964) 481.

Finalmente, el Apocalipsis concluye también con este grito escatológico, unido al saludo: «Que la gracia del Señor Jesús sea con todos. Amén.» Parece que es también una cita de la liturgia eucarística reflejada en 1 Cor 16,23.

Esta brevísima plegaria, o mejor, esta exclamación, revela el sentido más íntimo de la Eucaristía en la primitiva Iglesia, su sentido escatológico. Ciertamente, la gozosa espera de la venida gloriosa de Jesús cobra toda su actualidad en la celebración eucarística, porque ya ésta implica una presencia, una presencia real, si bien velada, de lo que se espera; una presencia que anticipa la venida gloriosa y se convierte así en prenda y garantía, gracias a lo cual el cristiano sigue siempre esperando, sin desfallecimiento; antes al contrario, con alegre confianza.

Este clima de jubilosa esperanza por sentirse en compañía del Señor resucitado, tomando parte en su banquete eucarístico-mesiánico, anticipando, o acelerando, o saboreando de antemano su vuelta definitiva, es el que predomina en las primeras Eucaristías. Así brotaba espontánea e íntima la alabanza, la bendición.

Los Hechos de los Apóstoles reflejan quintaesencialmente esta indefinible atmósfera de la primitiva liturgia cristiana:

> «Día tras día... partían el pan en sus casas,
> tomando su alimento con gozo y sencillez de corazón.
> Alababan a Dios.
> Y tenían la simpatía del pueblo»
>
> (Act 2,46).

Prescindiendo de cuestiones discutidas en la interpretación de este texto, señalemos de nuevo un punto en el que todos los autores coinciden. El *agalliasei* (ἀγαλλιάσει)—con gozo—es un término escatológico. (Lo hicimos notar en los primeros capítulos.) Refleja el clima del banquete escatológico, anticipado en el eucarístico [16]. Tanto es así, que algunos autores interpretan el capítulo de Pablo dedicado a la Eucaristía en 1 Cor (11,17...) como originado por una excesiva acentuación de este carácter jubiloso, de gozo entusiástico en la celebración de la Eucaristía, que venía a repercutir en detrimento de su carácter sacrificial. Parece que Pablo quiere recordarles lo que olvidaban: que la Eucaristía es también memorial de la muerte de Cristo («Anunciaréis la muerte...») [17].

Ahora bien, no pase inadvertido cómo Pablo llama al orden a los cristianos de Corinto. Les dice que la misa anuncia la

16 B. BULTMANN, *Agalliaomai. Th. W. z. N. T.* I pp.18-20; W. RORDORF, *Der Sonntag* (Zurich 1962) p.222.
17 J. BETZ, *Eucharistie* k.175.

muerte del Señor. El genetivo «del Señor» es importante. «Señor» es la famosa expresión griega *Kyrios* (Κύριος) del Nuevo Testamento para designar al Cristo glorificado y glorioso, liberado de la muerte y vencedor de ella por la resurrección, principio de una nueva creación para el universo [18]. «Muerte del Señor» equivale a decir muerte y resurrección.

Finalmente, recordemos los resultados de recientes investigaciones sobre los llamados *Cuartodecimanos*. Ellas acabarán de hacernos vislumbrar mejor el latido escatológico de la Eucaristía, tal como la vivía la primitiva Iglesia, representada precisamente por estos judeo-cristianos, es decir, cristianos procedentes de o inmersos en el ambiente judío-palestinense [19].

Ha quedado demostrado ser falsa la opinión de que estos cristianos rompían el ayuno y celebraban la Pascua el 14 de Nisán a las tres de la tarde, siguiendo la cronología y el horario empleados por Juan para narrar la muerte de Jesús. Las cosas sucedían muy de otro modo.

Mientras los judíos comían la cena pascual la noche del 14 al 15 de Nisán, estos judeo-cristianos ayunaban. En ese tiempo se leía y se explicaba el c.12 del Exodo. El consejo de velar durante la noche, dado por Ex 12,42, estaba muy vivamente presente entre estos primeros cristianos. Pasada la medianoche, hacia las tres de la madrugada, se rompía el ayuno y se celebraba el ágape y la Eucaristía.

La hora es de especial interés para esclarecer el significado de la celebración. Los primeros cristianos, igual que los judíos, esperaban la venida o vuelta del Mesías en la noche, en la noche pascual (1 Pe 2,9; Mt 24,32-50; Rom 13,11; 1 Tes 5,2; Ap 3,3; 16,15; Lc 17,20). Cada Pascua esperaban la venida de Jesús. Al no acaecer ésta, se unían a El por la Eucaristía. Así la Eucaristía no significaba tanto la muerte o la resurrección *exclusive* cuanto la parusía (que ciertamente incluye ambas). Es como un substitutivo, una prenda de la parusía [20].

Todas las expresiones de Jesús referentes a su voluntad de no beber vino en conexión con la cena, de no tomar vino mezclado con mirra en la cruz, serían, según ciertos autores, una proyección retrospectiva sobre la cena de Jesús o sobre sus últimos momentos, de la práctica del ayuno de los *Cuartodecimanos* durante el tiempo en que los judíos tomaban la cena. Hasta el giro «con gran deseo he deseado comer esta pascua...»

18 L. Maldonado, o.c., 21-41.

19 J. Jeremias *Die Abendmahlworte* p.116; J. Danielou, *Théologie du Judéo-christianisme* (París 1958).

20 Eusebio de Cesárea, *Hist. Eccles.* V 24,160. (Véase también la *Epistula Apostolorum*, la homilía de Melitón de Sardes, el papiro Bodna XIII...)

lo interpretan como expresión del deseo frustrado de comer, frustrado por el ayuno... [21].

Habría que completar la visión que aquí estamos dando sobre la Pascua cristiana con una referencia a la celebración eucarística dominical, de la que aparecen las primeras huellas en el mismo Nuevo Testamento (Ap 1,10; Jn 20,1.19.26). La celebración dominical es como la Pascua semanal... Por eso se puede predicar de ella también todo lo anterior.

Recientemente se ha mostrado la relación que el Nuevo Testamento, es decir, la Iglesia primitiva, establece entre la *kyriake emera*—κυριακὴ ἡμέρα—(Ap 1,10), el *kyriakon deipnon*—κυριακὸν δεῖπνον— (1 Cor 11,20) o Eucaristía y las apariciones el día de Pascua y en sus octavas sucesivas. Lo que está menos claro es el problema de la hora de la celebración eucarística semanal. Unos opinan que tenía lugar el sábado por la tarde [22] y otros el domingo, también al atardecer [23]. Al comienzo de siglo hay documentos claros de que se celebra el domingo, muy de mañana [24]. Pero los autores más recientes que abordan la cuestión no tienen en cuenta la reciente literatura sobre la liturgia de los *Cuartodecimanos,* antes aludida.

Igualmente habría que tener más en cuenta autores posteriores que hablan claramente de la hora nocturna, al menos por lo que se refiere a la vigilia pascual. Así, San Jerónimo, comentando la parábola de las diez vírgenes y la llegada del esposo a medianoche, escribe: «Es una tradición judía que el Cristo debe venir a medianoche, según el modelo de la salida de Egipto, cuando la Pascua es celebrada. De ahí que yo opine que debe conservarse la tradición apostólica de no despedir al pueblo expectante de la venida de Cristo antes de la medianoche de la vigilia pascual». Este texto (PL 26,184), unido a la noticia que nos dan Clemente de Alejandría, Hipólito, Dionisio de Alejandría, la *Didascalia* siríaca y las *Constituciones apostólicas* sobre una Eucaristía pascual celebrada tras la vigilia, al amanecer, muestra bien a las claras una cosa: al menos en esta época, las comunidades cristianas tenían un rito pascual nocturno, impregnado de anhelo escatológico.

Y, en fin, las parábolas sobre la vuelta del Señor, ¿no son una confirmación de todo lo anterior? Diversos detalles o ras-

21 J. JEREMIAS, o.c., p.204.

22 W. RORDORF, *Der Sonntag* (Zürich 1962) pp.218.228. Hay un resumen en francés de este trabajo, aparecido en el libro de varios autores *Le Dimanche* (París 1965). El resumen de Rordorf se titula *Le Dimanche, jour du culte et jour du repos dans l'Église primitive* pp.21-111.

23 H. RIESENFELD, *Sabbat et jour du Seigneur,* en *New Testament. Essays in Memory of T. W. Manson* (1959) pp.210-218.

24 W. RORDORF, *Le Dimanche jour du culte* p.98.

gos de estas parábolas centradas sobre la espera escatológica, alusiones al Exodo o a motivos pascuales, son ecos de un substrato común: las celebraciones pascuales de la Iglesia del primer siglo. La cadera ceñida, las antorchas encendidas (de las vírgenes), la llegada del esposo a medianoche (o del amo en la noche), el tema de la vigilia, del estar en vela, de las puertas que se abren y se cierran, la imagen de las nupcias..., todo invita formalmente a sospechar por detrás de estos textos la evocación de una celebración pascual comunitaria vivida bajo el signo de la vigilia y la vigilancia, de la espera de la vuelta de Cristo, culminando en una Eucaristía muy orientada sobre la esperanza escatológica» [25].

Al acabar el presente capítulo no se puede menos de echar una mirada a la manera actual de vivir la misa, para constatar y deplorar el empobrecimiento escatológico que ha experimentado. El cristiano sabe que en la misa viene Cristo. Pero esa venida no se le aparece a él en conexión con la última venida, ni es vivida en su sentido «kyrial», ni mucho menos comunitario-eclesial.

Ciertamente, el hecho corrresponde a un fenómeno de empobrecimiento mucho más universal en la vida de la Iglesia, que afecta no sólo a la liturgia, sino a la teología y a su misma vida de fe. Pero, sin duda ninguna, el origen de esta esclerosis está en que la fuente ha quedado casi cegada. La fuente de toda vida de Iglesia es la Eucaristía. Sus aguas que saltan hasta la vida eterna han quedado represadas en los silos misteriosos de una historia multisecular que ahora comienza a girar rumbo a derroteros nuevos. Las aguas están volviendo a saltar y a fecundar y a hacer reverdecer la esperanza cristiana.

Arrojada en medio de los avatares de la historia humana, la Eucaristía, con la concentración escatológica que el presente capítulo nos ha descubierto, es la simiente concreta que desata el más estremecedor de los movimientos hacia el futuro, a la vez que recoge y da sentido al pasado. Ella provoca y alimenta la fluidez dinámica de la vida eclesial, e indirectamente de la humanidad, liberando a todos de la corrupción del estancamiento de lo establecido. Gracias a ella, los corazones de los creyentes se ven sacudidos y desgarrados recónditamente por el anhelo ansioso de la plenitud final, que les deja abiertos, a la intemperie, de cara a un porvenir todavía no alcanzado.

Ciertamente, el sentido de lo escatológico en la Eucaristía no podrá ser una simple vuelta a las creencias del cristiano del

25 P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel 1964) pp.34-35; M. H. Sykes, *The Eucharist as «Anamnesis»:* The Exposition Times (1960) 115-118.

siglo I. El cristiano de hoy tiene un sentido especialmente lúcido de la historia, del mundo y de la Iglesia. Gracias a este sentido le es imposible virar hacia ese futuro abandonando su presente y su situación «mundana». Debe hacer las dos cosas a la vez. He ahí su tensión agónica insoluble e insoslayable.

Karl Rahner, en el diálogo cristiano-marxista habido en Salzburgo a finales de abril de 1965, ha formulado este redescubrimiento de la Iglesia actual desde una teología fundamental de la fe y de la Iglesia. La perspectiva del porvenir, dijo, es esencial al cristianismo. Es indispensable para entenderlo. El cristianismo es una historia santa dinámica, es la proclamación de un porvenir absoluto. Para el cristianismo, la esencia del hombre es la posibilidad de alcanzar el porvenir absoluto. El cristianismo es la religión del porvenir absoluto. Y el fondo de la dinámica del porvenir es Dios [26].

Uno de los profetas principales de esta vigorosa toma de conciencia de la Iglesia actual es, sin duda, Teilhard de Chardin. Y es profeta en la única perspectiva hoy posible. He aquí sus palabras. Valgan de colofón del capítulo:

«La espera, la espera ansiosa, colectiva y operante de un fin del mundo, es decir, de una salida para el mundo, es la función cristiana por excelencia y, tal vez, el rasgo más distintivo de nuestra religión.

Históricamente, la espera no ha dejado de guiar, como una antorcha, los progresos de nuestra fe. Los israelitas fueron perpetuos «expectantes», y también los primeros cristianos. Porque la Navidad, que debería, al parecer, haber invertido nuestras miradas y concentrarlas sobre el pasado, no ha hecho sino llevarlas todavía más hacia adelante. Aparecido un instante entre nosotros, el Mesías no se dejó ver y tocar sino para perderse de nuevo, más luminoso y más inefable, en las profundidades del futuro. Vino. Pero ahora debemos esperarle de nuevo, no ya en un grupo de elegidos tan sólo, sino todos los hombres y más que nunca. El Señor Jesús no vendrá rápidamente más que si le esperamos mucho. Lo que hará estallar la parusía es una acumulación de deseos.

Cristianos, encargados tras Israel de conservar siempre viva sobre la tierra la llama del deseo: tan sólo veinte siglos tras la ascensión, ¿qué habéis hecho de la espera?

Por desgracia, la prisa un poco infantil, unida a un error de perspectiva, que había hecho creer a la primera generación cristiana en el retorno inminente de Cristo, nos ha dejado de-

26 *Orientierung* (Zurich, 15-5-1965); *Informations catholiques internationales* (París 15-5-1965).

cepcionados y nos ha hecho desconfiar. Las resistencia del mundo al bien han venido a desconcertar nuestra fe en el reino de Dios. Cierto pesimismo, acaso sostenido por una idea exagerada de la caída de Adán, nos ha llevado a creer que decididamente el mundo es malo y no tiene remedio... Y así dejamos que el fuego se apagara en nuestros corazones adormecidos.

Sin duda recibimos a la muerte individual con mayor o menor angustia. Sin duda también rezamos y obramos concienzudamente «para que venga a nosotros» el reino de Dios. Pero, en verdad, ¿cuántos de entre nosotros se estremecen realmente en el fondo de su corazón, con esperanza loca en una refundición de nuestra Tierra? ¿Quiénes son los que navegan, en medio de nuestra noche, pendientes de las primeras luces de un Oriente real?

Seguimos diciendo que velamos en la expectación del Señor. Pero en realidad no esperamos nada.

Hay que reavivar la llama a cualquier precio. A toda costa hay que renovar en nosotros el deseo y la esperanza del gran advenimiento. ¿Dónde hallar la fuente para este rejuvenecimiento? En la percepción de una conexión más íntima entre el triunfo de Cristo y el éxito de la obra que intenta edificar aquí abajo el esfuerzo de los hombres» [27].

CAPITULO 22

SENTIDO KERIGMÁTICO DE LA EUCARISTÍA

Hemos de volver sobre las palabras que cierran la noticia paulina de la institución eucarística: «Cada vez que bebáis —del cáliz—hacedlo en memorial de Mí. Así, pues, cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). Partiendo de ellas, hemos considerado la misa como memorial («en memorial de Mí») y como acción escatológica («hasta que venga»). Volviendo de nuevo a ellas, podremos percibir con nueva intensidad el carácter que la misa tiene de anuncio y proclamación («anunciáis la muerte del Señor»).

Se recordará que este *logion* es paulino. Aparece yuxtapuesto al *logion* de Cristo (las palabras consecratorias). Es una especie de paráfrasis targúmica o de glosa explicativa del autor a la cita que hace, es decir, a las palabras de Cristo sobre

27 TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino* (Madrid 1959) pp.168-170.

la cena, y muy en particular a las últimas («cada vez que bebáis—del cáliz—hacedlo en memorial de Mí»).

Repitamos de nuevo. Existe la partícula *gar*—γάρ—encabezando la glosa de Pablo. Por lo tanto, ésta no va propiamente yuxtapuesta, sino encadenada, como explicación. El verbo «anunciáis» (*katangelein*, καταγγέλλειν) es, evidentemente, un indicativo. El sentido, pues, de la frase es: la misa es memorial, porque es proclamación, anuncio (con vistas a la venida de Cristo). Por lo tanto, la misa es muy fundamentalmente anuncio, proclamación.

No es superfluo insistir en estos datos. Los documentos litúrgicos posteriores han introducido ciertas variantes que los desfiguran. Sobre todo se ha hecho pasar el verbo «anunciar» al imperativo y se lo ha puesto en boca de Jesús, con lo que ha quedado destruida su función estratégica de clave explicativa del conjunto anterior. Se da un salto del terreno teológico-midrástico o catequético al moral-amonestativo. Y así la Eucaristía se queda privada de su mejor catequesis, la que el mismo documento bíblico hace [1].

Despreocupándonos ahora del final del *logion* («hasta que —o para que—vuelva»), analizado suficientemente en el capítulo anterior, vengamos a la consideración más detenida del «anunciáis», que da de sí como para llenar todo un apartado.

El verbo *katangellein* (καταγγέλλειν) significa tanto como anunciar, pregonar, proclamar un suceso. Su raíz es la misma que la de *euangellein* (εὐαγγελλειν) y es sinónimo de *keryssein* (κηρύσσειν); por lo tanto—indirectamente—, del substantivo *kerigma* [2]. En las cartas paulinas, *katangellein* significa la proclamación del suceso salvífico en Cristo, de la acción salvadora de Dios en y con Cristo. Esta acción surte su efecto salutífero en el que escucha durante el acto de la proclamación, porque Dios, en último término, actúa entonces.

Así la proclamación se convierte en una nueva modalidad de la acción salvífica por parte de Dios, o en una nueva manera actuante del único evento salvador: Cristo Jesús. A través de la aceptación o repulsa de este mensaje (kerigma) acaece el juicio del hombre [3].

La proclamación se realiza en concreto, según el mismo pasaje de Pablo, a través del memorial. El memorial es un texto, un formulario; es palabra, no sólo signo o gesto (pan y vino separados); pero ¿qué formulario?

1 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1955) p.50; *Constituciones apostólicas* VIII 12,37.
2 *Theol Wörterbuch z. N. T. Kittel* III p.695.
3 P. NEUENZEIT, *Das Herranmahl* (Munich 1960) p.128.

Parece que la raíz verbal hebrea a que corresponde *katangellein* (καταγγέλλειν) es *nagad* (נגד), de la que, a su vez, procede, según vimos, el término *haggadá* [4]. Ciertamente, Símaco, en su traducción al griego del Nuevo Testamento, sigue esta correspondencia.

Es el verbo empleado para expresar la narración o explicación que tiene lugar en la cena pascual. Ya dijimos que la *haggadá* puede tener un sentido estricto y otro lato. En el primer sentido, Pablo aludiría aquí al memorial realizado a través de una vieja *haggadá* cristiana, al estilo de la que supusimos en el capítulo 18 [5]. En el segundo sentido, el memorial puede estar representado por el conjunto del ritual, de sus textos o alguna de sus partes; por ejemplo, la *beraká*. Efectivamente, sabemos que la bendición eucarística tiene, ha tenido siempre, un recio cuerpo central, consistente en la anámnesis de la historia salvífica. Ciertamente, esta parte nodal de la *beraká* es una gran proclamación, una solemne predicación kerigmático-catequética. Hemos visto ejemplos suficientes en el Antiguo Testamento, en la liturgia judía y en el Nuevo Testamento.

Los veremos también a lo largo de los próximos capítulos. Las anáforas cristianas, los prefacios latinos, son ciertamente piezas kerigmáticas, como su contenido y aun su misma terminología prueban. Citemos de momento tan sólo un par de ejemplos. *Benedicere et praedicare* es una fórmula muy frecuente en las introducciones o conclusiones de los prefacios. El actual prefacio romano de Pascua se inicia con el giro: *Te Domine gloriosius praedicare*. El mismo término *praefatio* pudo haber significado lo mismo. Entre otras razones, porque parece que el sentido primigenio del prefijo *prae* no es temporal (hablar antes de), sino espacial (hablar delante de). Si bien importantes liturgistas no están de acuerdo con esta interpretación (Cagin, Botte), y otros suspenden el juicio (D. Boulet, Ch. Mohrmann), sin embargo, es cierto que en el latín pagano se usaba para designar los discursos tenidos delante de una persona o de una asamblea importante [6].

En general, los títulos o nombres con que se ha designado la gran plegaria eucarística en la antigüedad reflejan el sentido kerigmático que viejas Iglesias descubrían en ella.

San Cipriano es quien nos transmite el título más intere-

4 G. H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist:* Journ. Theol. Stud. 3 (1901-1902) 265 nt.1; D. Jones, *Anamnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor 11,25:* Journ. Theol. Stud. 6 (1955) 188.

5 N. A. Dahl, *Anamnesis:* Studia Theologica I (1948) 286; E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl.*

6 C. Mohrmann, *Sur l'histoire de Praefari-Praefatio:* Vig. christ. VII (1953) 1-15; Jungmann, *Miss. Soll.* II pp.123-5.

sante. Para él, la oración eucarística es una *praedicatio* [7]. En el *Liber Pontificalis* aparece igualmente, y varias veces, esta denominación [8]. Más literal no puede ser la confirmación de lo dicho antes. Un término sinónimo, también usado por San Cipriano, es *oratio* [9]. Podemos pensar que este vocablo conserva su sentido latino de discurso, es decir, predicación. *Praedicare* tiene en el latín clásico el doble significado de anunciar (κηρύσσειν) y alabar. Corresponde, por lo tanto, muy cumplidamente al doble contenido de la eucaristía cristiana.

Pero, volviendo ahora a la liturgia judía, podemos recordar que los pasajes «haggádicos» de la cena pasaron, o bien a la liturgia de la palabra de la misa primitiva, o bien a la bendición eucarística. Un ejemplo de estas formas «haggádicas» de la cena cristiana, por las cuales ésta era fundamentalmente catequesis y predicación, ha sido visto por algunos autores en Jn 6,51c.53-58.

Ya indicamos que Jn 6,51c representaría las palabras consecratorias. Los versos siguientes 53-58 serían una especie de inicio homilético o comienzo de homilía, bien pronunciada por Cristo, bien puesta en sus labios retrospectivamente, a partir de ejemplos litúrgicos posteriores [10]. Ahí tendríamos un ejemplo de cómo la parte central de la consagración tenía un carácter kerigmático, «haggádico».

He aquí una perspectiva de la Eucaristía relativamente desconocida en nuestros días. El corazón del culto cristiano, de la vida sacramental de la Iglesia es «evangelización». Los compartimentos estancos entre evangelización y liturgia, las distinciones demasiado adecuadamente distintas que la rutina de los últimos decenios ha ido haciendo como lugar común del dominio público, se tambalean o al menos quedan puestas en cuestión. La configuración, la presentación, el rito, el gesto, el tono de voz con que se pronuncie la bendición eucarística (canon) deberían reflejar este carácter de la misa. ¿Cómo va a «resultar» el canon una «proclamación» si el sacerdote lo dice en voz tan baja que es imperceptible, pegada la boca a los bordes del cáliz, durante ciertos momentos al menos, profundamente inclinado otros, sin mirar al pueblo o dándole la espalda y en una lengua desconocida? Pero una cosa es que el canon «resulte» proclamación y otra que no lo «sea». Hoy hasta se desconoce y se olvida lo último, naturalmente, como

7 SAN CIPRIANO, *Ep.* 75,10: CSEL 3,318.
8 *Liber Pontificalis* (DUCHESNE, I pp.127.312).
9 SAN CIPRIANO, *De dom. orat.* c.3: CSEL 3,289 lín.4; CH. MOHRMANN, *Praedicare-Tractare-Sermo:* M. Dieu 39 (1954) 97-107.
10 J. H. BERNARD, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to the St. John* I (Edinburgo 1953).

consecuencia parcial de lo primero. ¡Qué diferente la actitud de los antiguos creyentes israelitas cuando *in medio Ecclesiae* abrían su boca para, en la forma sálmica y delante de todo el pueblo, proclamar las maravillosas gestas realizadas por Dios! [11]

Debemos dar ahora un nuevo paso. La proclamación eucarística es, en último término, una proclamación del nombre de Dios y, por ende, una *exomológesis* (ἐξομολόγησις), es decir, una confesión de fe. El kerigma está en comunicación no sólo con la anámnesis eucarística, sino con la confesión de fe [12]. Aquí nos basta con recoger las observaciones desparramadas a lo largo de los primeros capítulos. El verbo *exomologeiszai* (ἐξομολογεῖσθαι) aparece muchas veces encabezando la *beraká,* como un sinónimo o término, si no idéntico, sí muy afín, de alabar. El verbo hebreo *ydh*—ידה—, tan usado en la plegaria berakática, traducido al griego frecuentemente por *exomologeiszai* (ἐξομολογεῖσθαι) (confesar), significa primariamente alabar—confesar—(las maravillas de Dios, no los pecados; esto último es posterior y distinto).

Está, pues, perfectamente justificado deducir que la bendición es proclamación y confesión de fe [13]. A modo de ejemplo nada más, recuérdese la fórmula conclusiva de algunos de nuestros prefacios romanos hoy en uso: *supplici confessione dicentes* (véanse los prefacios de cuaresma, santa cruz, *Beata Maria Virgo,* común). Con otros muchos ejemplos se puede mostrar que es ésta una de las constantes de todo el tesoro anafórico cristiano. Para San Agustín, el canon de la misa es una *attestatio,* es decir, una profesión de fe, un testimonio verbal solemne; hoy diríamos un testimonio de palabra. Otra palabra sinónima de la *exomológesis* neotestamentaria [14].

Si no debemos adelantar datos, haciendo incursiones a los capítulos próximos, sí conviene, por el contrario, recordemos ahora ciertas constataciones que hemos dejado asentadas en la primera parte del libro. Dijimos allí que la confesión de fe había llegado a cristalizar en módulos formales bien definidos, tales como lo que denominábamos «el pequeño credo» o «credo breve». También constatábamos que algunos salmos, especialmente los históricos, se asemejaban, por su estructura, a la confesión de fe. Recordemos, en fin, que un tercer paso de cristalización de formas en la confesión de fe es la aparición

11 Véase mi libro *El Mensaje de los cristianos* (Barcelona 1965) pp.123-130.
12 J. P. Audet, *La Didaxe. Instructions des Apôtres* (París 1958) p.391.
13 A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst* (Tréveris 1961) p.197; H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres 1944); O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zurich 1949); A. Hamman, *La prière* p.214.
14 San Agustín, *Serm* 227: PL 38,1100-1101.

del famoso *Shema,* eje o centro de la plegaria judía y de su fe hasta nuestros días.

La *Mishná* habla no sólo del *Shema,* sino de una de las bendiciones breves que hoy le preceden *(Berk.* 7,3). Parece que es ya en tiempo de Cristo cuando empieza a generalizarse la costumbre de recitar esta confesión de fe [15]. Jesús alude probablemente al *Shema* en Mc 12,28-34; Mt 10,34-40 y Lc 10,25-28.

Era recitado en la oración de la mañana y en la oración de la tarde, antes del sacrificio (o sin él, en la sinagoga). Va, pues, en relación con el sacrificio perpetuo o *tamiyd* (תמיד), *dia pantós* (διὰ παντός) que se celebraba dos veces al día, siempre y sin interrupción (1 Cor 16,11 y Sal 104,4). La Eucaristía matutina que le sustituiría sería también *semper et ubique.* La recitación del *Shema* no es considerada como una plegaria más, sino como la confesión, es decir, la proclamación del señorío y de la Ley de Dios.

Es sabido que este texto «shemático» es un típico centón de tres fragmentos bíblicos: Dt 6,4-9; Dt 11,13-24 y Núm 15,37-41. Helo aquí:

Dt 6,4-9:

«Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el sólo Yahvé—4—.
Tú amarás a Yahvé tu Dios
con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuer-
Que estas palabras que yo te dicto hoy [zas—5—.
queden grabadas en tu corazón—6—.
Se las repetirás a tus hijos. Se las dirás,
bien sentado, en tu casa, bien andando, sobre el camino,
acostado o en pie—7—.
Las fijarás en tu mano como un signo,
en tu frente como una cinta—8—.
Las escribirás sobre los postes de tu casa y sobre tu puerta»—9—.

Dt 11,13-21:

«Si obedecéis a los mandamientos que prescribo hoy,
amando a Yahvé vuestro Dios y sirviéndole
con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma—13—,
yo daré a vuestra tierra la lluvia en su tiempo debido,
lluvia de otoño y lluvia de primavera.
Y tú podrás hacer la recolección
de tu trigo, de tu vino y de tu aceite—14—.
Daré a tu ganado hierba en el campo.
Y tú comerás y te hartarás—15—.
Cuidad no os dejéis seducir en vuestro corazón
y, desviándoos, sirváis a otros dioses, postrándoos ante ellos—14—.

15 O. HOTZMANN, *Die Mishna. Comentario al tratado de Berakt* I 6.

La cólera de Yahvé se inflamaría contra vosotros.
Cerraría los cielos y no habría más lluvia.
La tierra no daría más sus frutos
y vosotros pereceríais en seguida,
junto con este país dichoso que Yahvé os da—17—.
Estas palabras que os digo fijadlas en vuestro corazón,
fijadlas en vuestra mano como un signo
y en vuestra frente como una cinta—18—.
Enseñadles a vuestros hijos y repetídselas,
bien en casa, bien de camino, acostados o en pie—19—.
Las escribirás sobre los postes de tu casa—20—,
para que tengáis largos días vosotros y vuestros hijos
sobre la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres,
todo el tiempo que los cielos permanezcan sobre la tierra»—21—.

Núm 15,37-41:

Habla a los hijos de Israel y diles
que de generación en generación
se hagan flecos en los bordes de sus mantos
y aten los flecos de cada borde con un cordón de color jacin-
para que les sirva, cuando los vean, [to—18—,
de recuerdo de todos los mandamientos de Yahvé;
para que los pongan por obra
sin irse detrás de los deseos de su corazón y de sus ojos,
que os han conducido a la prostitución—39—.
Así, acordándoos de mis mandamientos y ejecutándolos,
seréis santos para vuestro Dios—40—.
Yo, Yahvé, vuestro Dios,
que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios
Yo, Yahvé, vuestro Dios»—41—.

Prescindiendo de las partes comunes (Dt 6,6-9; 11,18-20; Núm 15,38) repetidas en los tres fragmentos, que son, además, las secundarias, y prescindiendo también del problema de su génesis formal, nos podemos quedar con los siguientes elementos fundamentales:

Confesión de fe en la unicidad del Dios concreto, el Liberador de la tiranía de Egipto, Yahvé, al que hay que amar y servir, cumpliendo su Ley (Dt 6,4-5; 11,13; Núm 15,39-41).

Promesa renovada de mantener la tierra prometida, con toda su fecundidad, en manos de Israel, permaneciendo éste como pueblo elegido-consagrado (Dt 11,14-15.21; Núm 15,40).

Advertencia contra la idolatría, es decir, contra lo contrario de la confesión de fe (Dt 11,16-17; Núm 15,39).

Es, por lo tanto, el *Shema,* en resumidas cuentas y en su raíz, una solemne confesión de fe, de una fe en el Dios histórico de Israel, no en un Dios abstracto; el Dios que le sacó de Egipto, le dio la Ley y la tierra prometida, eligiéndole como pueblo santo, consagrado. Fe y moral se funden en una admirable unidad dentro del *Shema,* de modo que es difícil distin-

guir la una de la otra. Es un paradigma de lo que debe ser el acto religioso en sus niveles más profundos y más auténticos. Y como confesión de fe, es una gallarda y a la vez sobria proclamación del señorío de Yahvé sobre toda la creación, todos los pueblos y todos los acontecimientos, reconocido y aceptado íntimamente en el mismo acto unitario y simple. Sin embargo, le falta una mayor concreción del objeto de esa fe, es decir, de las acciones liberadoras de Yahvé. Pero también es verdad que esa tarea la cumplen otros formularios, particularmente en la oración de la mañana, la *geula* (גאל).

El cristianismo primitivo ha formado también desde el principio su confesión de fe, centrada en Cristo, con formularios también definidos, que son un acto de fe a la vez que una síntesis de esa fe *(fides quae et qua creditur)*. Ejemplo típico es 1 Cor 15,3-5 [16]. Pero el sentido de la confesión de fe y la proclamación del objeto de esa fe no se halla acotado a este género de formularios. La oración eucarística está impregnada de este sentido, y sobre ella refluye y recae la tradición entrañable del *Shema* que los primeros cristianos de Jerusalén conocerían y amarían. Ellos mismos son los que acaban por cristianizar su espíritu y su contenido. Las palabras de Pablo: «proclamaréis la muerte del Señor», ¿no se sitúan en esta corriente que proyecta sobre la Eucaristía toda la fuerza y el significado de la confesión de fe? Lo que debemos decir de la incorporación de ciertos elementos del oficio matutino a la Eucaristía matinal, por ejemplo, el *yoser,* ¿no se podría aplicar aquí también?

Toda Eucaristía comprende, como parte esencial de sí misma, una anámnesis, que, a su vez, tiene como objeto los *mirabilia Dei.* Volvamos a considerar por un momento las bendiciones eucarísticas de Cristo. Su anámnesis, dice Audet, tuvo que ser plenamente «evangélica», en el sentido dado a esta palabra al comienzo del capítulo, es decir, kerigmática, proclamatoria; por lo tanto, tuvo que ser una *exomológesis* plena y definitiva; su punto de partida y de llegada: la alabanza, la *eulogía* admirativa y gozosa de las maravillas hechas por Dios, cumplidas en Jesús, Mesías, a lo largo de su vida, especialmente al final de ella, a través de su muerte y resurrección. Ya vimos un ejemplo en Jn 11,41. Pero todo el largo apartado que va del c.13 al 14 del evangelio de San Juan, sigue diciendo Audet, está en la misma línea y espíritu. Los sentimientos de admiración hacia los designios del Padre, y de gozo por su cumplimiento, que se hallan latentes en las últimas conver-

16 O. CULLMAN, o.c. Toda ella; L. MALDONADO, *El Mensaje* pp.13-47.

saciones de Jesús con sus discípulos, especialmente en la oración final, están muy cercanos a lo que es el espíritu y la forma de la Eucaristía [17].

Por consiguiente, la invitación de Jesús a reanudar su Eucaristía equivale a un intento de dirigir, mediante la *exomológesis,* implícita en toda anámnesis, la fe y la esperanza de los discípulos hacia lo que, en el designio misericordioso del Padre, era el cumplimiento, la consumación y la plenitud de la «Buena Nueva»: la presencia de Jesús, anunciadora de la parusía (Rom 1,16; 1 Cor 11,26).

Así se anudan en el corazón de la Eucaristía la anámnesis y el evangelio; se unen indisolublemente el kerigma evangélico y el eucarístico; se crea un equilibrio entre el mensaje, como convocatoria a una fe y una esperanza en las maravillas cumplidas por Dios a través de Jesús, y el Sacramento (bautismo-Eucaristía) como plenitud irrevocable e irreversible y consumación en la alabanza admirativa, gozosa.

La epístola a los Hebreos 13,15 vuelve a subrayar la ecuación *euxaristía-exomológesis* (εὐχαριστία - ἐξομολόγησις):

> «A través de Cristo, ofrezcamos a Dios en todo tiempo—*dia pan-[tos,* διὰ παντός—
> el sacrificio de alabanza—*zysían aineseos,* θυσίαν αἰνέσεως—,
> es decir, el fruto de los labios que confiesan su nombre»
> (Heb 13,15).

No se puede en menos palabras resumir toda la densidad nuclear de la misa: alabanza, sacrificio, proclamación y confesión del nombre.

Se percibe también una cierta alusión al sacrificio *tamiyd* (תמיד), *dia pantos* (διὰ παντός) y al *Shema,* o confesión de fe que le precedía [18]. Por lo demás, es éste un tema dominante de toda la epístola (véase 3,1; 4,14-15; 10,23).

La *Didajé* (14,1-3) remacha, glosando a Mal 1,11.14:

> «Este sacrificio es aquel del que habló el Señor diciendo que en todo lugar y tiempo (recuérdese el *semper et ubique* del prefacio) se me ofrezca un sacrificio puro, porque yo soy un Rey grande y mi nombre es maravilloso en medio de las naciones»
> (*Didajé* 14,1-3).

Se alude intencionada y evidentemente al valor proclamatorio que comporta toda Eucaristía.

Para la *Didajé,* como para Pablo, parece que el *tamiyd* y el *Shema,* en sus esencias de sacrificio de alabanza y confesión

17 J. P. AUDET, *Esquisse historique de genre littéraire de la «bénédiction» juive et de la «Eucharistie» chrétienne:* Revue biblique 65 (1958) 398.

18 O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* p.95; G. BORNKAM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief:* Theol. Bältter 21 (1942) 56-66.

de fe, confluyen en la Eucaristía, que los reasume, salvándolos, para la Nueva Alianza. Así se explica que oración de alabanza, predicación y confesión de fe aparezcan tan íntimamente unidas en la liturgia bíblica. La bendición se apoya en el memorial, que es proclamación. Y el proclamar la buena nueva sólo puede brotar de un corazón creyente. Tiene que estar asentada esta proclamación no sólo en el formulario que resume la confesión de fe, sino en la misma fe viviente. Más aún, la fe propia, personal, es la mejor proclamación; y, desde luego, tenderá siempre al kerigma.

Así resulta que la celebración eucarística supone un fuerte compromiso personal. No basta en ella con la correcta ejecución de unos ritos ni con la pulcra recitación de unos textos. No puede albergar ningún resabio magicista ni nada que se le parezca...

Las aserciones anteriores pueden explicar la dificultad real de saber discernir en muchos textos neotestamentarios si su origen es bautismal o eucarístico. Dado que el bautismo ha llevado siempre consigo, como preámbulo, una confesión y profesión de fe—éste ha sido el *Sitz im Leben* del credo y su génesis—, y esta confesión de fe, en definitiva, es de contenido idéntico al de la Eucaristía, no se acaba de saber nunca con certidumbre si ciertos pasajes del Nuevo Testamento, especialmente de las cartas apostólicas, son reflejos y glosas de formularios eucarísticos o bautismales.

Sin embargo, es de interés actualmente saber distinguir en su formalidad los distintos tipos de textos litúrgicos, por más que a veces se encuentren todos en uno, como sucede en la Eucaristía—fenómeno explicable dado el lugar central que ocupa en la liturgia—, a saber: la bendición, la proclamación o confesión de fe, la doxología...

El presente capítulo puede concluir abriéndose a una nueva problemática, muy íntimamente relacionada, sin embargo, con la debatida en él. Escribe San Pablo solemnemente en su primera carta a los Corintios:

> «Os hago saber que nadie... puede decir: Señor Jesús, si no es en el Espíritu Santo»
>
> (1 Cor 12,3).

Se recordará que «Señor Jesús» es la abreviación de la más antigua fórmula de confesión de fe. Propiamente habría que traducirla diciendo: «Jesús es el Señor»; o bien: «Jesús es el *Kyrios*». Pues bien, Pablo, en la cita anterior, viene a decir: Nadie puede hacer la confesión de fe si no es en el Espíritu Santo.

Ahora podemos nosotros trasladar la afirmación a la Eucaristía y decir: Nadie puede hacer la bendición si no es en el Espíritu Santo. Así, de golpe, se nos descubre toda la dimensión pneumática de la misa. ¿Qué significación concreta tiene tal dimensión? ¿Cómo se vive y se expresa? ¿Se abre aquí el camino hacia la epiclesis?

Dejemos estas cuestiones para otro momento.

CAPITULO 23

Textos litúrgico-eucarísticos en San Pablo

Desde hace tiempo es opinión común entre los exegetas atribuir un origen y un carácter litúrgico a determinadas perícopas del Nuevo Testamento. Estas perícopas no pertenecen ni en su origen ni en su estado actual a ninguno de los principales géneros literarios neotestamentarios—narración, predicación, parenesis, parábola, catequesis, didascálica...—. Son textos nacidos en y por el culto cristiano más primitivo, incorporados luego al contexto más amplio del libro bíblico en que se encuentran, tras unos retoques o glosas ciertamente superficiales. Todos tienen una estructura rítmica, hímnica o hierática que los distingue fácilmente, y que no intentaremos mostrar en cada caso, dándola por supuesta, apoyándonos en la autoridad de los comentaristas.

Nosotros nos vamos a ocupar en el presente apartado de pasar revista a aquellos pasajes de género litúrgico que se acercan más al tipo de bendición eucarística estudiado en los capítulos anteriores. En realidad son la mayoría de ellos. Por ahí podemos encontrar una ayuda eficaz para nuestra investigación sobre la génesis de los formularios eucarísticos primeros y un acceso o aproximación hasta ahora poco explorados, si no para llegar a la *ipsissima coena* de Jesús, a sus propias palabras, sí a la de la comunidad palestinense o de las primeras comunidades cristianas, gestadoras del Nuevo Testamento. Entonces se perfilará un eslabón más o menos definido entre la liturgia eucarística celebrada por Cristo y los documentos igualmente eucarísticos de que tenemos ya clara noticia en el siglo II y III. Para el análisis genético de estos últimos, tal eslabón debería ser de la mayor importancia [1].

1 H. Riesenfeld, *Der christliche Gottesdienst im Lichte des N. T.* (Svensk 1958); G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (Gotinga 1952). Traducido al inglés: *Worship in the New Testament* (Londres 1962); J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Friburgo de Br. 1937); Th. Schermann, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (1937); E. Loymeyer, *Kultus und Evangelium*

Empezamos por las cartas de San Pablo, concretamente por las consideradas como las más antiguas [2].

Al comienzo de su segunda epístola a los Tesalonicenses hallamos la fórmula que puede servir de introducción a los pasajes cúlticos y eucarísticos, ciertamente no escasos, en sus epístolas:

> «Es justo y es deber nuestro,
> dar gracias a Dios
> continuamente,
> respecto de vosotros
> porque...»
>
> (2 Tes 1,3).

Véase el original griego:

> Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν
> τῷ θεῷ πάντοτε
> περι ὑμῶν ἀδελφοί
> καθὼς ἄξιόν ἐστιν
> ὅτι...

Salta a la vista que estas palabras corresponden literalmente a la introducción de nuestros prefacios. Fuera del *peri ymon adelfoi* (περι ὑμῶν ἀδελφοί), que es el elemento circunstancial del pasaje, todas las demás palabras son las del inicio de la oración eucarística en todas las liturgias cristianas, las más antiguas y las más recientes: concretamente *euxaristein*—εὐχαριστεῖν—, *ofeilein*—ὀφειλεῖν—(deber), *axion*—ἄξιον—(ser digno), *pantote*—πάντοτε—(siempre), *oti*—ὅτι —(porque). Se recordará además que es éste el comienzo de las bendiciones principales de la cena judía [3].

Se adivina sin dificultad la delgada hebra que hilvana la liturgia bendicional cristiana y la judía, atravesando, sin romperse, la conmoción sísmica que es la institución del nuevo culto en Cristo y reapareciendo en las nuevas superficies cristianas sin inmutar su estructura, su orientación formal. Recuérdese que esta carta, igual que la primera a los Tesalonicenses, es escrita, según opinión mayoritaria de los autores, hacia el año 52 o 53; por lo tanto, unos quince años antes que los demás libros del Nuevo Testamento.

Un texto que no sólo es introducción, sino cuerpo sólido de un formulario anafórico, es el reflejado en el primer capítulo de la carta a los Colosenses (1,3-23). Dice así:

(Gotinga 1942); J. MARTIN, *Études de textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament:* Revue d'hist. et de Phil. rel. (1929) 234-268.266-376.

2 H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Br. 1956); A. HAMMAN, *La Prière* pp.278.252.

3 Véase p.187. Asimismo G. HARDER, *Paulus und das Gebet* p.62.

«Bendecimos—*euxaristoumen,* Εὐχαριστοῦμεν—a Dios,
Padre de nuestro Señor Jesús,
siempre—*pantote,* πάντοτε—
a causa vuestra...—3—
... con gozo—11—,
bendiciendo al Padre, que nos ha posibilitado
ser parte de la herencia de los santos en la luz—12—.
El nos ha arrancado del imperio de las tinieblas
y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado—13—,
en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados—14—.
El es la imagen—*eikon,* εἰκών—del Dios invisible,
Primer nacido (Primogénito, *prototokos,* πρωτότοκος)
de toda la creación—15—.
Ya que en El ha sido creado todo
en el cielo y en la tierra,
lo visible y lo invisible,
los tronos, los señoríos, los principados, las potencias—16—.
Todo ha sido creado por El y para El.
El es antes que todas las cosas y todo subsiste (consiste) en
El es la Cabeza del Cuerpo (es decir) de la Iglesia. [El—17—.
El es el Principio, el Primer nacido (Primogénito, *prototokos)*
de entre los muertos,
para tener en todo la primacía—18—.
(Porque) se decidió que habitase en El toda plenitud—19—
y por El todo fuera reconciliado para Dios
al pacificar, por medio de la sangre de su cruz,
lo que hay sobre la tierra y lo que hay en el cielo—20—.
Y a vosotros (nosotros), antes extranjeros y enemigos,
a causa de vuestras malas intenciones y obras—21—,
ahora os ha reconciliado en el cuerpo de su carne,
a través de la muerte,
para haceros aparecer ante su presencia
santos, sin mancha ni reproche—22—.
Perseverad en la fe...»—23—.

(Col 1,3-23).

Comienza en el v.3 con la fórmula berakática (repite el πάντοτε), pero pasa en seguida (v.4) al tema epistolar, recogiéndola en el v.12 para continuar ya la misma línea tradicional de la bendición. Se menciona el gozo característico de estos contextos (v.11). Y se centra el motivo de la bendición en la gesta salvadora de Cristo, según veremos hacen todas las anáforas posteriores.

Iníciase la proclamación de la historia cristocéntrica con una alusión a la luz nueva que El nos trae en medio de las tinieblas, al manifestarnos al Dios invisible, siendo El su imagen *(eikon)* (v.12.13.15). Puede ser un efecto o influencia del primitivo *quidus* cristianizado o lucernario, punto de arranque de la bendición de la cena en casos determinados, según vimos. La confesión de Cristo, como imagen de Dios, se repetirá en las anáforas posteriores.

Una primera parte está dedicada a bendecir a Dios por la

creación, como sucedía en toda bendición judía. La cristianización aquí consiste en predicar a Cristo como Cabeza del Todo. Se inicia esta primera parte con la referencia a «la parte de la herencia», posible influencia de la referencia incluida en la bendición de la tercera copa y en otros textos del A. T., a la tierra concedida por Yahvé, don y herencia gratuita de la que procede todo el alimento sumido en la cena. El reino del Hijo, redención y perdón, es la nueva heredad a la que hemos sido trasladados (trasposición de lo geográfico [Canaán] a lo pneumático).

Por lo tanto, podría verse aquí un eco del banquete eucarístico y una confirmación de la interpretación ya repetida en estas páginas. De la acción de gracias por la comida se pasa a la acción de gracias por la tierra heredada de Yahvé, y de ahí a la historia de la salvación. Lo que sucede es que la historia de la salvación es puesta en relación con la creación. Aquí está bien clara esta relación, más aún, esta unidad entre creación y redención. Cristo es el Príncipe de las dos, el Primogénito de la creación y de los muertos, es decir, el Primogénito de la vieja y de la nueva creación, de la Iglesia (v.15.17.18).

Hay también como una apertura, sólo iniciada o preparada, al canto de los ángeles (v.16).

Los v.21 y 22, si bien cambian la dirección de la interpelación (no se dirige al Padre, sino al «vosotros»), pueden significar una simple adaptación epistolar. Son ampliación de los v.12 y 13. De hecho no suponen ruptura con los anteriores, cosa que sucede con el v.23, el cual abre una exhortación parenética, truncando la línea eucarística anterior.

Finalmente, no se puede decir que este texto sea un simple himno a Cristo, alitúrgico de por sí, o de origen no anafórico (tal parece ser el caso del prólogo del evangelio de San Juan). Es una eucaristía por la acción salvadora que el Padre realiza con los hombres (esta conexión antropocéntrica es destacada en los v.12-13 y 21-22) y con la creación en Cristo y por Cristo [4].

Algún autor ha intentado explicar la coincidencia del tema del perdón de los pecados y la creación en Cristo a partir de las fiestas judías del mes Tishri, el mes séptimo del año litúrgico, primero del año civil (septiembre-octubre), a saber, la fiesta de los Kippurim, en el día décimo, y la de Ros Hashan, el día primero (comienzo del año nuevo). Ya dijimos que

4 Opinan así E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Leipzig 1923) pp.160-207; G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis in Hebräerbrief:* Th. Bl. 21 (1942) 61; G. A. DAHL, *Anammesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif:* Stud. Théol. I (1948) 69-95; J. BETZ, *Die Eucharistie...* I 1 (Friburgo de Br. 1955) p.153.

ambas fiestas forman un todo a pesar del intervalo de los días que hay entre ellas. Estos diez días, en vez de separarlas, las unen.

El tema central de Ros Hashan es el reinado de Dios, su acto creador, pero también su juicio; por lo tanto, se hace penitencia y se implora su perdón. Por el contrario, el día de los Kippurim es día de expiación, pero también de celebración del señorío de Dios sobre la creación. Tal interrelación hace pensar que, antes del exilio, ambas fiestas no eran sino una sola (Ez 40,1; 45,20-46,6; Neh 8-9; Lev 23-24,5; Núm 10,10 y 29,1-6).

Esta estrecha conexión de las dos fiestas se refleja en Col 1,3-23 y Ef 2. Son textos que unen también ambos temas. Es significativo que aparece en ellos la expresión *eirenopoiein* —εἰρηνοποιεῖν—como *apaxlegomenon* en Pablo, siendo así que Filón *(De spec. leg.* 192) la menciona como típica del sentido de estas fiestas judías [5]. Es ciertamente natural que los primeros cristianos centraran en Cristo las creencias y los textos propios de estas solemnidades [6]. Las festividades de Ros Hashan y Kippurim eran la pedagogía adecuada para recibir la revelación de Cristo Mediador en la creación y en la redención. Ahora bien, ello no excluye la relación con la *beraká* judía y sus apartados sobre la creación y la historia salvadora. Antes al contrario, puede hacernos pensar en ciertas *berakás* pronunciadas en las grandes fiestas y actos sacrificiales de Israel, analizados en capítulos anteriores, arribados en estos pasajes paulinos a su mejor rompeolas, a su interpretación y plenitud cristianas.

Por último, no se olvide el final de esta misma epístola tan reiterativo en lo referente a la acción de gracias (3,15.17).

Parece que la carta a los Efesios es como una reproducción de la de los Colosenses, en cuanto que vuelve a abordar puntos similares, a un nivel, claro está, más universal y profundo, más solemne y cuidado, más programático y menos particular. Ambas epístolas serían un caso paralelo al binomio Gálatas-Romanos, y las dos se habrían escrito durante la cautividad romana de Pablo [7]. Es, pues, de prever que encontremos en la carta a los Efesios la bendición eucarística de la carta a los Colosenses o una similar, quizá más rotunda y expansionada.

Efectivamente, los comentaristas están de acuerdo en con-

5 St. Lyonnet, *L'Hymne chistologique de l'épître aux colossiens et la fête juive du novel an. St. Paul Col. 1-20 et Philon De spec. lé. 192:* Recherches de science religieuse 48 (1960) 93-100.
6 Véase p.208.
7 A. Robert et A. Feuillet, *Introduction a la Bible* II pp.503-508.493.

siderar la primera parte de la carta como una larga bendición eucarística libremente glosada al ser incorporada al género epistolar. Son muchos los que le atribuyen también un origen litúrgico-sacramental [8]. Dice A. Feuillet: «Se reconoce en Colosenses y Efesios la influencia de un estilo hierático y litúrgico que no está aún definido con la exactitud deseable. Supongamos que San Pablo, durante su estancia en Asia, se habitúa a pronunciar la acción de gracias en un estilo particular, producto de la influencia de los himnos y plegarias en prosa rítmica. No es nada extraño que, al escribir a los cristianos de Asia, vuelva a reflejar estas influencias» [9].

Viniendo ya al análisis del texto, podemos distinguir en primer lugar el fragmento 1,3-14, que es de corte y ritmo claramente hímnico, hierático, como corresponde a un formulario cúltico:

«Bendito *(eulogetós)* el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,
que nos ha bendecido con toda bendición espiritual,
desde los cielos,
en Cristo—3—.
Nos ha elegido en El, desde antes de la creación del mundo,
para ser santos e inmaculados ante su presencia,
en el Amor—4—;
decidiendo de antemano, según quiso su voluntad,
fuéramos sus hijos adoptivos
por medio de Jesucristo—5—,
a la alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos regala
en el Amado—6—.
En El encontramos la redención, por su sangre;
la remisión de las faltas, según la riqueza de su gracia—7—,
que nos ha prodigado con toda sabiduría e inteligencia—8—.
Nos ha hecho conocer el misterio de su voluntad,
el designio benévolo formado en El de antemano—9—,
para realizarlo cuando llegara la plenitud de los tiempos,
a saber, reunir todas las cosas bajo una sola Cabeza, Cristo,
los seres terrestres y celestes—10—.
En El hemos sido segregados,
designados con antelación,
conforme al proyecto de quien hace todo según su libertad—11—,
para ser, en alabanza de su gloria,
de los que se adelantaran en esperar el Mesías—12—.
En El habéis creído vosotros también,
tras escuchar la Palabra de la verdad,
la Buena Nueva de vuestra salvación,
por lo que habéis sido marcados con un sello
por el Espíritu de la promesa, el Espíritu Santo—13—,
que constituye las arras de nuestra herencia

8 J. P. Audet, *Esquisse historique:* Rev. biblip. 65 (1958) 371-399; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1957) pp.37-43; H. Coppiters, *La doxologie de la lettre aux Ephesiens:* Rev. bibliq. 6 (1909) 74-86; F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster 1925) pp.365-366.

9 *Introduction a la Bible* II (París 1959) p.493.

y prepara la redención del pueblo que Dios se ha adquirido,
para la alabanza de su gloria—14—»

(Ef 1,3-14).

A continuación comienza la tradicional mención, en las cartas paulinas, de la fe y la caridad de sus destinatarios (1,15-16), junto con la también obligada oración deprecativa por un mayor conocimiento de la revelación de Cristo (1,17-19, y 1,19-23; 3,1.14-19). Pero debe observarse que el pasaje 3,14-19 es como una epiclesis. Se pide la efusión del Espíritu Santo.

Sin embargo, en medio de esta oración de súplica hay como un cuerpo errático bendicional que hace pensar en la reaparición del hilo de la anáfora, reflejada en 1,3-14, truncada a partir de 1,15:

«Puede El iluminar los ojos de vuestro corazón,
para haceros ver la esperanza tan grande que os abre su llamada
y los tesoros de gloria encerrados por su herencia
entre los santos—18—
y la grandeza extraordinaria de su poder...—19—,
que ha desplegado en la persona de Cristo,
resucitándole de entre los muertos,
asentándole a su diestra en los cielos—20—
por encima de todo principado, potencia, fuerza, señorío
y de todo nombre en este siglo y en el venidero—21—.
Todo lo ha puesto bajo sus pies
haciéndole Cabeza de la Iglesia, en la cumbre del Todo,
la Iglesia, que es su Cuerpo,
la plenitud de quien es plenificado todo en todo»—22—

(Ef 1,18-22).

Sigue luego todo el c.2, que parece un desarrollo, ciertamente doctrinal y aun polémico, de Colosenses 1,20-23. Así leemos en 2,13:

«Ahora, en Cristo, vosotros que antes estabais lejos,
os habéis acercado, gracias a la sangre de Cristo—13—.
Porque El es nuestra paz,
El, que de dos pueblos ha hecho uno sólo...—14—
... para hacer la paz—15—
y reconciliar los dos con Dios en un solo Cuerpo
por su cruz—16—.
Ha venido a proclamar la paz;
paz para los de lejos y los de cerca»—17—.

(Ef 2,13-17).

Por último, en 3,20-21 tenemos la doxología final, como la inclusión (nuestro *Per ipsum* se le asemeja):

«A Aquel cuya fuerza actuante en nosotros
es capaz de hacer el bien, infinitamente más allá
de todo lo que podemos pedir o cencebir,

la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús
por todos los siglos de los siglos.
Amén»

(Ef 3,20-21).

Nótese el amén litúrgico, respuesta de la asamblea. Es una prueba inequívoca de que estamos ante un texto cultual.

En el conjunto del fragmento reencontramos los tres elementos de toda anáfora: la bendición, la súplica y la doxología o inclusión.

La bendición es como un desarrollo de la analizada en los Colosenses. No es mero himno a Cristo, sino alabanza y acción de gracias por la acción salvadora. Repite:

1. «Aparecer santos, sin mancha, ante su presencia» (Ef 1,5; Col 1,12).
2. Constituidos en herencia... (Col 1,12; Ef 1,14).
3. Cristo es el Amado (Col 1,13; Ef 1,4.6).
4. Perdón de los pecados (Col 1,14; Ef 1,7).
5. Cristo Cabeza de lo creado (Col 1,18; Ef 1,10.22).
6. Redención (Col 1,14; Ef 1,14).
7. El tema de la luz (Ef 1,18; Col 1,12).
8. Resurrección y glorificación de Cristo (Col 1,18; Ef 1,20).
9. Alusión a principados sometidos a Cristo (Col 1,16; Ef 1,21).
10. Plenitud (Col 1,19; Ef 1,22).
11. Pacificación, paz (Col 1,20; Ef 2,14-15.17).
12. Reconciliación, acercamiento (Ef 2,13; Col 1,21).

Es nuevo y aparece sólo en la carta a los Efesios la idea del plan de Dios, misterio de su voluntad, don del Espíritu, si bien queda insinuado en Col 1,19.

Todas estas coincidencias nos dan pie para sospechar la existencia de un tercer texto, origen común de los dos analizados, y que sería un formulario de bendición eucarístico-sacramental más o menos uniformemente común en algunas comunidades fundadas por Pablo (las Iglesias de Asia proconsular); quizá también de origen jerosolimitano; un texto, desde luego, trabado con suma libertad por el Apóstol en su repetición o empleo, adaptado, glosado y ordenado a su modo, según cada caso. Esta ley de la libertad en componer la anáfora dentro de un esquema-cuadro será formulada explícitamente por Justino.

Finalmente, obsérvese que una versión (Colosenses) empieza con el giro «Bendecimos» y Efesios con «Bendito». En hebreo había ambas formas. La primera era para el invitatorio o diálogo introductorio a la *beraká.*

Hay un tercer pasaje paulino de indudable sesgo litúrgico, según todos los exegetas, a saber, Flp 2,6-11:

«El, siendo de condición divina,
no retuvo celosamente
el rango que le hacía igual a Dios—6—,
sino que se anonadó a sí mismo
tomando condición de esclavo
y haciéndose semejante a los hombres.
Siendo hallado en figura de hombre (por su aspecto)—7—,
se humilló todavía más
haciéndose obediente hasta la muerte y la muerte de cruz—8—.
Por lo cual, Dios le ha exaltado
y le ha dado el nombre
que está sobre todo nombre—9—,
para que todo, al nombre de Jesús,
doble la rodilla
en los cielos, en la tierra y en los infiernos—10—;
y toda lengua confiese
que Jesucristo es Señor,
para la gloria de Dios Padre»

(Flp 2,6-11).

La bibliografía sobre este pasaje es inmensa. Un resumen y una clasificación de los innumerables estudios que la componen ha sido publicado recientemente [10]. A pesar del amplio abanico de opiniones, la mayoría coincide en admitir el origen litúrgico del texto transcrito. La causa de las divergencias está más bien en el diagnóstico de los orígenes o influencias.

Son muchos los autores que consideran Flp 2,6-11 como un himno de la Iglesia primitiva, incorporado por Pablo a su epístola [11]. Igualmente piensan que el himno tiene una relación con la bendición eucarística de la misa primitiva. Ciertamente, ni la temática subyacente ni la terminología se explica adecuadamente con la epístola paulina. Parece haber sido escrito primeramente en arameo... [12]. El estilo es cúltico, hierático, solemne, compuesto de períodos elaborados, rítmicos, de antítesis, sinónimos, paralelismos...

Pero debemos ver positivamente las razones que nos hacen descubrir aquí las trazas de una bendición eucarística como núcleo primitivo de este himno o como fuente de inspiración.

Es verdad que no comienza en la forma habitual de una bendición. Pero acaba con la doxología acostumbrada. Sobre todo tiene una gran unidad interna y un movimiento ascendente característico que nos resulta conocido. Está centrado en la gesta de Cristo, que es desplegada ante nuestros ojos

10 A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2,6-11:* Revue biblique 72,3 (1965) 352-380; 72,4 (1965) 421-507.

11 E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus* (Heildelberg 1927); Id., *Philipperbrief* (Gotinga 1928); A. Feuillet, o.c., L. Cerfaux, *Le Chist dans la Théologie de st. Paul* (París 1954); Id., *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu:* Recueil Cerfaux II 425-455; J. Schmidt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949) p.99; G. Harder, *Paulus und das Gebet.*

12 J .F. Geisselmann, *Jesus der Christus* (Stuttgart 1951) p.132.

sintéticamente, pero señalando bien sus etapas, antes de la encarnación, la encarnación, la pasión, la glorificación, es decir, la donación del nombre. Esta gesta culmina en la obra redentora, que aquí es presentada como la confesión del señorío de Cristo y de la gloria del Padre. Se acentúa la bendición como confesión.

En efecto, se reconoce la influencia de Is 52,13-53,12 y de su teología del Siervo de Yahvé. En Is 45,23 (LXX) se encuentra literalmente la alusión a la «exomológesis» y a la postración. Es interesante recordar que el tema del Siervo de Yahvé desaparece pronto en la predicación y teología apostólica, para dar paso a una teología más centrada en el título mesiánico de «Hijo». En cambio, en los textos litúrgicos posteriores persiste, como luego veremos, ampliamente; así en la *Tradición apostólica,* en las *Constituciones apostólicas,* en la *Didajé,* en la primera carta de Clemente [13]. Es todo un signo de que hay una veta ininterrumpida y de que estos documentos o autores consideran a Flp 2,5 como prototipo eucarístico.

No se explicita la redención ni el valor redentor del rebajamiento de Cristo, cosa que hubiera hecho Pablo si hubiera sido el autor (cf. 1 Cor 15,3-5). Ni menciona explícitamente la resurrección. (Parece ser ésta una característica de los judeocristianos, que hablan de la Pascua y la ascensión sin pasar expresamente por la cita de la resurrección.) Ni alude a la Iglesia. Todo contrario a los modos paulinos.

Son bastantes los autores que encuentran en nuestro himno una alusión a la primera parte de la historia de la salvación, es decir, al Antiguo Testamento y, más concretamente, a la creación. En los otros dos formularios de Efesios y Colosenses vimos que éste era el comienzo de la anáfora; y, en general, en las *berakás* veterotestamentarias. Aquí diríase, a la primera impresión, que falta toda referencia a esta parte obligada de la anáfora bíblica. Sin embargo, no es así. Parece que subyace en toda la parte primera del himno una comparación, mejor, una contraposición entre Cristo y Adán. Al pecado de Adán, que pretende remontarse a la altura de la Divinidad, responde Cristo con su humillación radical y abismal, descendiendo por debajo de la misma muerte, sin considerar «robo» ser igual a Dios, sin retener celosamente su condición divina. De Adán, en cambio, leemos, en boca de Dios: «He aquí que un hombre ha venido a ser como uno de nosotros» (Gén 3,22).

13 Act 4,30; *Didajé* 9 y 10; *Tradición apostólica* 69,21; *Constituciones apostólicas* VIII 5,7 (FUNK, I p.476); *Epítome Const. apost.* VIII (FUNK, II p.79); *Constituc. apostol.* VII 38,3 (FUNK, p.438); 1 *Clem.* 59,2.3; *Epist. Diog.* 8,9.12.

Igualmente Gén 3,5 dice, por boca esta vez de Satanás: «Seréis iguales a dioses» [14].

Es, pues, evidente la referencia y la contraposición. Ahora bien, la referencia a Adán y a la contrapartida, que es el evento crístico, ha incitado de nuevo a buscar paralelos en la liturgia judía del tiempo de Cristo. Discípulos del P. Lyonnet, que, según vimos hace un momento, intenta establecer tal relación a propósito de Colosenses, han continuado trabajando en el mismo sentido respecto de Filipenses [15]. Efectivamente, existe un texto berakático en la eortología judía semejante al nuestro que ha podido servir de punto de partida para su composición. De rechazo, esto es una prueba del carácter litúrgico de Flp 2,6-11.

Este texto lo hemos reproducido en el capítulo dedicado a la cena pascual. Es la bendición del canto («Birkat ha-šir»); o, con más propiedad, la bendición «Nishmat kol ḥay» [16].

Se pueden enumerar cuatro puntos de contacto entre Flp 2 y este formulario judío, además de su común carácter hímnico-berakático. En primer lugar, el parangón Cristo-Adán. En el «Birkat ha-šir» se refleja el grito «quién como tú», cita textual de Ex 15,11 y Sal 35,11. Sobre todo, ambos textos giran en torno al nombre de Dios, o al nombre que Dios concede a Cristo. Ambos pasajes son un memorial del Dios que salva; que salva especialmente a los pobres. Lo que sucede es que Pablo centra toda la acción salvadora, no en el pueblo, sino en quien ahora es su Cabeza, Cristo. Ambos mencionan igualmente a Is 45,23: el hombre, ante la acción liberadora de Dios, dobla la rodilla y confiesa el Nombre.

La relación de los dos textos no tiene por qué extrañar, antes bien, era previsible por las razones que venimos exponiendo en capítulos anteriores. Los textos de la primitiva liturgia cristiana arrancan de los de la liturgia judía, mediando solamente la interpretación cristiana imprescindible.

Ahora bien, esta «Birkat ha-šir» era un texto relevante de la cena pascual y también de la fiesta de los Kippurim o Expiación. Ese día, a la hora del sacrificio perpetuo (*tamiyd*), antes del «Shema», era recitado después de los salmos correspondientes. Hoy se la recita también en el oficio matinal del sábado. En los tratados *Berakot* y *Ta'anit*, del *Talmud*, se prescribe sea recitado en los tiempos penitenciales, para obtener el fin de la sequía o la llegada de las lluvias (primavera—mes

14 A. Feuillet, *L'hymne christologique...*: Rev. bibliq. 72,3 (1965); 72,4 (1965).
15 L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* II (París 1961) p.368.
16 Véase p.199.

de Nisán—y otoño—fiesta de Kippur—). Equivale también a una liturgia judía de Témporas.

Los primeros cristianos, al construir sobre este texto su himno, su bendición, su «carmen Christo quasi Deo», eran conscientes de que en Cristo confluía la fiesta de Kippur y de Pascua; en fin, todas las fiestas judías, porque El es la expiación y la liberación del pueblo. Las primeras oraciones eucarísticas recogen todo lo que hay de anuncio de Cristo en los diversos y principales textos de la liturgia judía. No se circunscriben, v.gr., al contenido de la bendición de la tercera copa pascual. Este contenido, quedando como un marco, es enriquecido con los elementos de otras bendiciones.

Otras muchas resonancias cúlticas podrían registrarse en el cuerpo epistolar paulino. Pero son de género menor. Así, las doxologías [17] y los saludos, al comienzo, o al medio, o al final de las cartas; sobre todo en sus segundas partes [18].

Se puede decir, concluyendo, que la Eucaristía resuena y está presente por toda su obra. Por lo tanto, la obra paulina es una poderosa concha de resonancia que nos recoge y nos transmite el rumor de las asambleas litúrgicas de los primeros apóstoles, desparramados ya por toda la «Oicumene». Los documentos litúrgicos de esta época son más numerosos y ricos de lo que a veces se piensa.

CAPITULO 24

TEXTOS LITÚRGICO-EUCARÍSTICOS EN LA «PRIMA PETRI»

La primera carta de Pedro es otra importante cantera de textos litúrgicos o de textos detectores de los mismos. En todo caso, está cuajada de alusiones cúlticas. Ya de antiguo, los exegetas han opinado así [1].

La carta comienza con el saludo cultual ya conocido: «gracia y paz» (1,2) y concluye con el ósculo o abrazo de caridad (5,14), rito litúrgico colocado primitivamente entre la lectura

17 2 Cor 1,3; Rom 1,25; 6,17-25; 9,25; 15,5; 16,20; 25; (11,36); Gál 1,5; Flp 4,20; 2 Tim 4,18; Heb 13,21.

18 E. LOHMEYER, *Probleme paulinischer Theologie* (Stuttgart 1951). Véase *Briefliche Grussüberschriften* 10.

1 R. PERDELWITZ, *Die Misterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes* (Giessen 1911) pp.16-26; H. PREISKEN, *Die katholischen Briefe* (Tubinga 1951) pp.160-165; B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (Upsala 1951) p.352; H. LIETZMANN, *Geschichte der alien Kirche* I (Breslau 1953) p.223; W. BORNKMANN, *Z. N. T. W.* (1920) pp.143-165; F. BUCHSEL, *Theol. W. z. N. T.* I p.673; M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961); ID., *Une liturgie baptismale dans la 1.a Petri:* Rev. bibliq. 63 (1956) 189-208.

de los escritos apostólicos—liturgia de la Palabra—y el oficio religioso propiamente dicho—liturgia sacramental—[2]. Incluye dos doxologías, una a Dios Padre (4,11) y otra a Cristo (5,10-11), ambas con su «Amén» respectivo. Menciona el gozo exultante propio del clima cultual cristiano en 1,6 y 4,13.

Quizás el c.2 es una referencia a la Eucaristía. Los términos *gala*—γάλα—y *geuoma*—γεῦομα—(es decir, leche y gustar) recuerdan la costumbre, prolongada hasta el siglo III, de dar, tras la comunión, leche y miel como símbolo de la tierra prometida [3].

Se habla del servicio divino en el que se manifiestan los carismas, las profecías, la glosolalia (5,10-1); y de Noé, del arca como «tipo» del bautismo (3,20-21).

Otras expresiones bautismales características son:

tekna—τέκνα—(hijos, 1,4; 3,6;
anagenao—ἀναγενάω—(regeneración), 1,3.23;
brefe—βρέφη—(recién nacido), 2,2.

Podía pensarse que esta carta es una homilía o una catequesis mistagógica bautismal [4]. Pero otros autores, especialmente E. Boismard, van más lejos y recortan en ella unos cuantos fragmentos de formularios litúrgicos, himnos bautismales antiguos, introducidos en la *prima Petri* como rodales aún perceptibles, hilvanados en su contexto. Luego, con la ayuda de estos fragmentos, detecta otros paralelos en diferentes pasajes paulinos. Así surge el argumento de convergencia en favor de un texto común y originario más antiguo, a saber, el cúltico [5].

Prestemos atención a estos pasajes. El que sean adjetivados bautismales no nos los convierte en ajenos o extraños a nuestro trabajo. El bautismo era celebrado, en este tiempo, dentro de la Eucaristía. Y no se hacía distinción fáctica entre los formularios de ambos sacramentos. El bautismo culminaba en la celebración de la misa, dentro de la cual no había más que un gran texto: la Eucaristía [6].

Pero veamos los textos y dejemos para después otro tipo de reflexiones. En principio seguimos los análisis de Boismard.

El primer pasaje litúrgico o hímnico es 1,3-5:

«Bendito el Dios y Padre
de Nuestro Señor,
el cual, según su gran misericordia,

2 SAN JUSTINO, *Apología primera* p.65.
3 HIPÓLITO, *Tradición apostólica* p.21 (BOTTE, p.57).
4 A. HAMMAN, *La Prière* p.231.
5 M. E. BOISMARD, o.c.
6 SAN JUSTINO, *Apología primera* p.67; HIPÓLITO, *Tradición apostólica* p.21 (BOTTE, p.57).

nos ha regenerado *(anagenao,* ἀναγεννάω)
por medio de la resurrección de Jesús,
el Mesías, de entre los muertos
para la esperanza viviente,
para la herencia, libre de corrupción
(de mancha, de decrepitud),
reservada en el cielo
(a vosotros, los que, a través de la fe,
sois guardados por la fuerza de Dios)
con vistas a la salvación, pronta a manifestarse
en la ultimidad del tiempo»

(1 Pe 1,3-5).

Los paréntesis significan los añadidos hechos por Pablo.

Está claro que es una bendición, con su comienzo obligado. Su motivo central es la acción salvadora, presentada aquí como regeneración, como herencia. Termina remitiendo a la esperanza escatológica. La gesta de Cristo, la resurrección, es cantada, no en sí, sino en relación con la misericordia redentora del Padre.

Que nos encontramos con un fragmento no errático, sino conocido de la Iglesia antigua, lo prueba la carta de Pablo a Tito 3,5-7. Ahí hallamos como un eco, ciertamente algo desleído en su parte formal, pero inequívoco, de esta bendición.

«Dios nuestro Salvador,
movido de su misericordia
nos salvó por el baño de la regeneración
(palingénesis, παλιγγένεσις)
y la renovación en el Espíritu Santo;
este Espíritu, que ha derramado en nosotros
abundantemente
por Jesucristo nuestro Salvador,
a fin de que, justificados por la gracia de Cristo,
lleguemos a la herencia,
según la esperanza de la vida eterna»

(Tit 3,5-7).

Se repiten las palabras misericordia, regeneración (un sinónimo), herencia, esperanza, vida eterna... en dos versos y medio. Además, en Tit 3,8 se dice claramente que los versos anteriores son una cita *(pistos o logos,* πιστὸς ὁ λόγος)[7].

El tema de la renovación se halla en Rom 12,2; 2 Cor 4,16; Col 3,10; 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,15; 4,24.

Respecto a los formularios de Colosenses y Efesios, antes vistos, coincide, en cuanto a forma externa de bendición, en cuanto a tener un cuerpo central, en torno a la acción salvadora

7 P. Spic, *Saint Paul. Les épîtres pastorales* (1947) p.281; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* (1955) pp.23-24); J. Marty, *Études des textes cultuels de prière contenus dans la Nouveau Testament:* Rev. d'hist. et de Phil. rel. (1929) 263; J. Coutts, *Ephesians 1,3-14 and I Peter 1,3-12:* New Testament Studies (1956-7) 115 127.

del Padre con nosotros a través de la acción de su poder en Cristo, y Cristo resucitado, y en cuanto a presentar esta salud nuestra como entrada en la herencia divina.

Ecos más desperdigados y desvaídos de 1 Pe 1,3-5 son también Rom 8,15-24; Gál 4,5-6.

El segundo fragmento hímnico o berakático de la *prima Petri* está en su c.2,22-25:

«Cristo ha sufrido...
El no hizo pecado,
ni fue hallada mentira
en su boca.
El, al ser insultado, no devolvió insulto por insulto;
cuando sufría (durante su pasión) no amenazó;
se puso en manos del que es Juez justo.
El mismo llevó nuestros pecados
en su cuerpo, sobre el madero, para que,
muriendo al pecado, vivamos para la justicia.
Por sus heridas habéis sido curados.
Erais como ovejas descarriadas.
Ahora habéis vuelto al Pastor y Guardián de vuestras almas»
(1 Pe 2,22-25).

Después de los análisis del capítulo anterior (Efesios y Filipenses), las alusiones a los cantos del Siervo de Yahvé de Isaías (Is 53,5.6.9.12) en un texto cúltico, como sucede en el recién transcrito, no nos resultan nuevas. También reconocemos una similitud entre la presentación de la redención como un acercarse del descarrío al redil (1 Pe 2,25) y la que hace Col 1,21 y Ef 2,13.

Como reminiscencias o lugares convergentes de este himno, al menos en el contenido, pueden ser considerados 2 Cor 5,12. 18-25; Rom 5,8; Gál 3,13.22-24; 1 Jn 3,1-10 [8].

El tercer fragmento que nos interesa en la primera carta de San Pedro se halla en el c.3,18b-22, si bien incrustado en un contexto homilético-parenético, del que le extraemos a continuación. Parece hay que añadirle dos versos sueltos, hoy situados en 1 Pe 1,20, y un tercero: 4,6 [9]. Así queda más clara la composición, especialmente en su forma antitética de ir contraponiendo elementos cada dos versos. He aquí el texto:

«Predestinado de antemano, antes de la creación del mundo,
y manifestado en la ultimidad del tiempo,
habiendo sido muerto según la carne,
vivificado según el espíritu,
tras anunciar la Buena Nueva a los muertos,
marchó al cielo,

8 R. Bultmann, *Bekenntnis-und Liedfragmente im ersten Petrusbrief:* Coniecta Neotestamentaria 1-14.

9 M. E. Boismard, o.c., p.85.

sometiendo así a los ángeles
las dominaciones y las potestades»
(1 Pe 1,20; 3,18b-22; 4,6).

En el texto anterior, que de manera muy ceñida y elaborada, en una especie del movimiento dialéctico, hace avanzar el destino de Cristo desde la eternidad hasta su glorificación, pasando por la humillación de la muerte y el descendimiento a los infiernos, reaparecen elementos de las bendiciones paulinas, especialmente de Ef 1,4.9.10.21.22 y Flp 2,6-11 (también de Col 1,17-18).

No es de extrañar, ya que en otra epístola paulina, 1 Tim 3,16, se halla como el mismo texto, con estructura idéntica, si bien con ciertas variantes:

«El cual
fue manifestado según la carne;
fue justificado según el espíritu;
fue visto por los ángeles;
predicado a los paganos;
creído en el mundo,
elevado a la gloria»
(1 Tim 3,16) [10].

En 2 Tim 1,9-11 se puede detectar por tercera vez el mismo texto y el mismo fenómeno o procedimiento visto en 1 Pe 1,20; 3,18... de desarticular nuestra composición litúrgica, rellenándola con glosas homilético-parenéticas. Comparemos ambos textos:

2 Tim 1,9-11)	1 Pe 1,20; 3,18
«... según el proyecto (*prozesin,* [πρόθησιν	«Predestinado de antemano (*proeg-* [*nosmenos,* προεγνωσμένος)
y la gracia que nos ha sido dada	
en Cristo Jesús	
antes de los tiempos eternos,	antes de la creación del mundo,
pero manifestada	manifestado
ahora	en la ultimidad del tiempo,
por la aparición	
de nuestro Salvador Jesucristo,	
que ha destruido la muerte	habiendo sido muerto según la [carne,
y ha hecho brillar la vida	vivificado según el espíritu,
y la incorrupción	
gracias al Evangelio,	tras anunciar el Evangelio».
para el que yo he sido establecido	
como heraldo».	

10 M. O. MASSINGER, *Bibliotheca sacra* 96 (1940); pp.479-489; F. TILLMANN, *Pastor Bonus* 53 (1942) pp.129-136.161.165; A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif* (Lovaina 1950) pp.84-89; J. MARTY, o.c., p.369.

Se ve claro el procedimiento. En los oídos de todos resuenan los cantos, los himnos, las composiciones eucarísticas escuchadas en la asamblea litúrgica. Los autores de los escritos neotestamentarios se apoyan en tales textos para hacer pasar luego sus consejos, sus amonestaciones y enseñanzas [11].

Esto se ve clarísimo en Ef 3,7-10. Aquí, a propósito de una apología personal, Pablo recoge reminiscencias redaccionales que son las mismas presentes en 2 Tim 1,9 y 1 Pe 1,20; 3,18-22.

Ef 3	2 Tim 1
«... por el Evangelio	(Aquel que nos ha llamado)
del que he devenido ministro	
según el don de la gracia de Dios,	según su propósito
que me ha sido dada,	y la gracia que nos fue dada en [Cristo
según la energía de su poder—7—.	
A mí, el último de los santos to- [dos,	
esta gracia fue dada:	
anunciar a las naciones	
la insondable riqueza de Cris- [to—8—	
y alumbrar la dispensación	
del misterio, oculto	
desde la eternidad	antes de los tiempos eternos—9—,
en Dios, el Creador de todo— 9—,	
para que sea conocida	pero manifestada
ahora	ahora
	por la aparición
	de nuestro Salvador Jesucristo,
	que ha destruido la muerte
	y ha hecho brillar la vida
	y la incorrupción
	por el Evangelio—10—,
	del que yo he sido constituido
	heraldo, apóstol y «didasclo».
de los principados y dominaciones [celestes,	
por la Iglesia—10—,	
la múltiple sabiduría de Dios,	
según su plan eterno,	
que ha realizado en Cristo Je- [sús—11—.	

Comparando ahora esta doble columna con la columna anterior de la derecha—1 Pe 1,20; 3,18—salta a la vista la similitud. Se podían haber colocado los tres textos en una triple columna paralela. También, haciendo la misma operación con

11 P. C. Spicq, *Les épîtres pastorales* (París 1947) p.305.

Col 1,23-26 y el texto recién transcrito de Ef 3,7-9, se vuelve a obtener el mismo formulario común.

Así enlazamos claramente los textos litúrgicos de la primera de Pedro, las cartas pastorales de Pablo y sus cartas, dichas de la cautividad, analizadas en el capítulo anterior. Todos estos frgmentos se ve proceden de una cantera común y unitaria, a saber, la colección de formularios más primitivos del culto de la Iglesia jerosolimitana y de Asia Menor, culto que, como sabemos, era fundamentalmente eucarístico (para otros actos de plegaria iban al templo o a la sinagoga).

El cuarto himno de la primera carta de Pedro (5,5-9), completado con Sant 4,6-10, es de un carácter más didáctico y no parece tener mucho que ver con lo que nosotros buscamos. No nos detenemos, pues, en su estudio.

En 2 Tim 2,11-13 y Ef 5,14 tropezamos, sin embargo, con dos citas explícitas (*pistos o logos,* πιστός ὁ λόγος y *dio legei,* διό λέγει) de dos nuevos fragmentos rítmicos. En su contenido parecen avanzar la línea de los anteriores, porque aplican al creyente la acción pascual y salvadora que los anteriores aplicaban sólo a Cristo. Esta aplicación segunda estaba iniciada en 1 Pe 2,25 y Ef 1,18. Pero aquí se desarrolla más [12].

Dice 2 Tim 2,11-13:

«Si con El morimos,
con El viviremos.
Si con El sufrimos (aguantamos),
con El reinaremos.
Si le renegamos,
El nos renegará.
Si somos infieles,
El permanecerá fiel»
(2 Tim 2,11-13).

Y en Ef 5,14 leemos:

«Despierta tú que duermes
y levántate de entre los muertos.
Te iluminará Cristo,
el sol de la resurrección,
engendrado antes de la aurora,
cuyos rayos dan vida»
(Ef 5,14).

Los dos últimos versos los añade Clemente de Alejandría, que transmite el mismo himno.

Al finalizar este capítulo podemos hacer una última observación. De los fragmentos analizados aquí y en el capítulo ante-

12 F. KÖHLER, *Pastoralbriefe* (Gotinga 1917); J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus:* N. T. D. 47

rior no sería difícil pasar a los famosos discursos kerigmáticos de los Hechos de los Apóstoles. La semejanza es clara, por ejemplo, entre Fil 2,6-11 y parte de los discursos de Pedro tras Pentecostés (Act 2,23-24), tras la curación del cojo (Act 3, 13-14) y ante el sanedrín (Act 4,10). La razón es evidente. La plegaria eucarística es también una proclamación, un kerigma [13].

CAPITULO 25

TEXTOS LITÚRGICO-EUCARÍSTICOS EN EL APOCALIPSIS

Tras los capítulos anteriores, solamente nos queda un libro del Nuevo Testamento por estudiar que presente real interés para nuestra búsqueda de textos litúrgico-eucarísticos primitivos: el Apocalipsis.

Ciertamente, los Hechos de los Apóstoles contienen, textualmente, varios formularios oracionales. En el c.1,24-25, los apóstoles oran antes de la elección de Matías. En el c.4,24-30, igualmente, la comunidad de Jerusalén hace su plegaria pidiendo a Dios libertad para la predicación de los apóstoles. Ahora bien, estas dos oraciones son principalmente de súplica. Se asemejan mucho a algunas de las colectas romanas. Por lo tanto, no las incluimos en nuestra encuesta.

El Apocalipsis, por el contrario, se nos aparece ya desde el primer momento como un libro de resonancias litúrgicas claramente perceptibles que nos pueden interesar. Su estudio nos ayudará ciertamente a descifrar el misterio que rodea la aparición de los primeros textos litúrgico-eucarísticos cristianos.

Con sólo echar una simple y superficial ojeada por encima del libro nos apercibimos rápidamente de las trazas que la celebración litúrgica judía y cristiana ha dejado en sus páginas. Recuérdense: el saludo inicial con su doxología, las alusiones a los siete candeleros de oro (1,12), las trompetas, las respuestas o aclamaciones frecuentes (1,6-7), el uso del amén (1-7; 7,12; 19,4; 22,20), del aleluya (15,4-5-6), de las palmas (7, 9), las referencias al día del Señor (1,10), al trisagio, a los que escuchan—oyen—la Palabra (en vez de los que leen) (1,3; 2,7; 22,17-18).

Muchos comentaristas han estado de acuerdo en considerar el Apocalipsis como un gran eco litúrgico de la Iglesia antigua,

13 A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens:* Rev. bibliq. (19N65) 481. Véase todo el c.22.

que establece una correspondencia de plenitud y superación con el culto del viejo Israel y hace una proyección del culto cristiano sobre la liturgia celeste en forma de avance anticipado [1].

El primer núcleo de textos dignos de ser tenidos en mayor consideración se encuentra dentro de los c.4 y 5. Los agrupamos como en una unidad nuclear, a pesar de su pluralidad un tanto desmenuzada, porque, efectivamente, según los comentarios más recientes, parecen tener una íntima trabazón formal y material [2]. Seguiremos de cerca esta interpretación.

Se plantea el c.4 desde su comienzo como una visión y como un éxtasis (4,1). El centro de la visión lo ocupa el trono sobre el que se asienta Dios («Alguien», «Uno», 4,2). Le rodean los 24 Ancianos, que representan la humanidad redimida, y los cuatro Vivientes, con formas de animales, que, a su vez, significan la creación, el mundo cósmico (Ez 1,5). Estos dicen (4,8-11):

> «Y sin cesar ni de día ni de noche dicen:
> Santo, santo, santo,
> Señor, Dios Todopoderoso *(Pantokrator,* παντοκράτορ),
> el que era, el que es y el que viene.
> Y cada vez que los Vivientes
> dan gloria *(doxan,* δόξαν), honor *(timen,* τιμήν)
> y acción de gracias *(euxaristian,* εὐχαριστίαν)
> al que está sentado sobre el trono
> y vive por los siglos de los siglos,
> caen los 24 Ancianos delante del que se sienta en el trono;
> y se prosternan delante del que vive por los siglos de los siglos
> y arrojan sus coronas ante el trono, diciendo:
> Digno eres, Señor y Dios nuestro, Santo, de recibir
> gloria *(doxan,* δόξαν), honor *(timen,* τιμήν) y poder *(dynamin,*
> [δύναμιν)
> porque Tú creas todas las cosas
> y por tu voluntad existen y fueron creadas»
> (Ap 4,8-11).

A la alabanza de los cuatro Vivientes corresponde la de los 24 Ancianos. El *Trisagion* es considerado como una Eucaristía (v.9), igual que la doxología de los Ancianos (v.9-11). Ambos textos doxológicos bendicen a Dios por su creación. El tres veces Santo es llamado *Pantocrator,* título de dominio univer-

1 J. PESCHEK, *Geheime Offenbarung und Tempeldienste* (1929); G. DELLING, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (1952) p.53; ID., *Zum gottesdienstlichen Sitl der Johannes-Apokalypse,* en *Novum Testamentum* III (1959) pp.107-137; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung* (Tubinga 1953); J. BEHM, *Die Offenbarung* (Gotinga 1938); E. PETERSON, *Eis Zeos:* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament (1940) 175-180; ID., *Le livre des anges* (París 1954); L. MOWRY, *Revelation 4-5 and early christian liturgical usage:* JBL 71 (1952) 75-84; L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'apocalypse de st. Jean lue aux chrétiens* (París 1855); A. HAMMAN, *La Prière...* p.343; J. MARTIN, *Études de textes cultuels:* Rev. d'hist. et de Ph. rel. (1929) 237; J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem:* Eph. Théol. Lov. (1953) 5-40.

2 P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel 1964) p.46.

sal cósmico. Y este *Trisagion* está en boca de los Seres Vivientes, que significan precisamente (o al menos pueden significar) la creación. Por lo demás, el v.11 está bien claro («porque Tú creas todas las cosas»).

Pero hay más. Es que los ocho primeros versos del c.4 se refieren a la creación. Son como un anuncio de la creación. Pueden ser incluidos dentro del texto cúltico (4,8-11), como su primera parte, como el motivo del que brota la alabanza, de la cual ésta es coronación y culminación, según las leyes de la *beraká* ya conocidas por los capítulos anteriores. Efectivamente, Ap 4,2-3 alude a Ez 1,26-28 y 10,1 (más que a Is 6,1). He aquí el texto de Ezequiel:

«Sobre la bóveda que estaba encima de sus cabezas
había algo parecido a una piedra de zafiro
en forma de trono;
y sobre esta especie de trono, sobre su altura,
un ser de apariencia humana.
Y vi que había un resplandor purpurino,
y cerca, en su derredor, algo como fuego
por encima y por debajo de su cintura.
En lo que parecía ser su cintura, arriba y abajo,
vi una cosa como fuego
y un fulgor alrededor suyo,
semejante al arco iris que aparece en las nubes
los días de lluvia.
Era algo que tenía el aspecto de la gloria de Yahvé.
Yo miré y caí, rostro en tierra
y oí una voz que hablaba»

(Ez 1,26-28).

Ez 10,1 repite a Ez 1,26 casi literalmente.

En Ap 4,2-3 leemos:

«Caí en éxtasis.
He aquí que un trono se erguía en el cielo,
y asentado sobre el trono, Uno... (Alguien).
El que se asienta es semejante en su aspecto,
al jaspe y a la sardónica.
Un arco en el cielo, alrededor del trono,
semeja a la esmeralda».

En Ap 4,5-6 continúa la descripción:

«Del trono salían rayos, voces, truenos...
Delante del trono diríase que se extendía un mar
transparente como el cristal»

(Ap 4,5-6).

En ambos textos se está aludiendo a la creación: los ángeles («voces»), los diversos elementos del cosmos (fuego, rayos, truenos), el firmamento («mar de cristal», arco iris...). Se está

aludiendo también y simultáneamente a la presencia en él del Dios *Pantocrator*, es decir, del Señor del universo. Los judíos, de hecho, entendían a Ez 1 como una cosmogonía, como un documento cósmico [3].

Parece, pues, claro que esta visión reemplaza la motivación habitual de la bendición judía. En este caso, la bendición es la doxología o alabanza del final del c.4.

Sabemos, por lo demás, que las principales *berakás* tienen como una de sus partes y motivos más importantes la mención de la creación. Aquí tenemos confirmada la ley, pero en un documento cristiano. Es verdad que no hemos encontrado la forma o marco externo de la bendición («Bendito... Bendigamos...»). Sin embargo, nuestra plegaria empieza con el adjetivo *axios* (ἄξιος—digno—), que es precisamente el comienzo de la eucaristía o prefacio-anáfora cristiana *(Vere dignum)*.

Pero se pueden plantear dos preguntas: ¿Por qué esta plegaria encierra el trisagio y por qué comienza con él?

Ya hemos respondido, en parte, a la segunda cuestión. Propiamente, la plegaria no empieza ahí. Empieza al principio del capítulo, con la descripción del motivo de la plegaria doxológica, a saber, la creación. El trisagio viene a coronar, como exclamación culminal, lo anterior.

El que se incluya el trisagio en tal oración tiene una explicación muy sencilla, a la vez que muy importante para nosotros. Es debido simplemente a que las antiguas oraciones matinales de Israel lo incluían; concretamente, el «yoser». La parte del «yoser» que encierra el texto y el contexto del trisagio es llamada *quedusa*. Es importante la constatación, porque con ella volvemos a encontrar un ejemplo de la dependencia de los primitivos textos litúrgicos cristianos respecto de los judíos. No queremos abordar en este capítulo el estudio serio del *Sanctus* ni de su contexto. Lo haremos luego. Pero ahora debemos, sin embargo, adelantar algunos datos en atención al tema del presente capítulo.

El «yoser» es la primera bendición del oficio matinal sinagogal. Se bendice a Dios por la creación, como indica su nombre «yaṣar» (יצר), es decir, configurar, formar... El comienzo del día es motivo para el israelita de hacer una toma de conciencia del hecho de la creación y de alabar a Dios por ella. He aquí el texto:

> «Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro, Rey del universo,
> que has formado la luz y creado las tinieblas;
> que procuras la paz y creas todas las cosas (Is 45,7);

3 STRACK-BILLERBECK I. pp.974-7.

que iluminas la tierra y renuevas día tras día la obra de tu crea-
¡Qué múltiple es tu obra, Yahvé! [ción.
La hiciste con sabiduría.
La tierra está llena de tus riquezas» (Sal 104,24).

Y a continuación, tras un inciso poemático, interpolado según parece, encadena con la *quedusa:*

«Bendito seas, roca nuestra, rey nuestro,
Redentor nuestro, Creador de los santos.
Que tu nombre sea alabado por siempre,
Rey nuestro, Creador de los seres que sirven;
Tú, cuyos servidores están en la altura eterna
y anuncian, en el temor, a una sola voz,
las palabras del Dios vivo...
Todos los amados, todos los elegidos...,
abren la boca en santidad y pureza
con canto y melodía
y bendicen, alaban, glorifican, adoran, con temor,
y proclaman santo y real el nombre de Dios; El es santo.
Todos aceptan el yugo del señorío celeste,
y unos a otros se exigen reconocer la santidad de su Creador.
Todos a una sola voz responden y dicen con temor y reconoci-
Santo, Santo, Santo es Yahvé Sebaot. [miento:
Toda la tierra está llena de su gloria (Is 6,3).
Y los *ofanim* y los santos seres vivos, con gran temor,
responden a los serafines... diciendo:
Bendita la gloria de Yahvé, en su lugar» (Ez 3,12) [4].

Los principales autores consideran este texto, en sus líneas maestras, como anterior al tiempo de Cristo. Su cuadro cultual primitivo habría sido el sacrificio matinal en el templo postexílico [5]. Al desaparecer éste, pasa al oficio sinagogal de la mañana, quedando como bendición introductoria a la recitación del «Shema» y del «Shemoné Esre» que le sigue.

Está claro que su contenido es la alabanza de Dios por la creación y que su núcleo es la fusión de Is 6,3, Ez 3,13 y Ez 1 [6]. Esto significa y prueba que un texto litúrgico judío anterior al cristianismo ha conocido ya el *Sanctus* dentro de una bendición de acción de gracias, la cual, a su vez, brota del anuncio de las maravillas de la creación [7].

De aquí a las anáforas cristianas, que, tras evocar toda la obra de la creación, sitúan el *Sanctus,* no hay más que un paso.

4 P. PRIGENT, o.c., p.62. Véanse también D. W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete:* Kleine Texte 58 (Berlín 1930) p.4..., y D. HEDEGARD, *Feder R. Amran Gabon* I (Ilund 1951) p.46...

5 A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha:* Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1923) 18-32; L. FINKELSTEIN, *La Kedouscha et les benditions du Schema:* Revue des études juives 93 (1932) 1-26.

6 P. PRIGENT, o.c., p.63.

7 Una confirmación más es el *Midrás Pirke,* R. ELIEZER 4; cf. P. PRIGENT, o.c., pp.52-55 y 65.

Pero no quememos etapas. Debemos continuar avanzando poco a poco.

Lo cierto es que en Ap 4 encontramos una primera adaptación e interpretación cristiana de estos textos oracionales doxológico-eucarísticos (4,10) con la incorporación del trisagio.

De la misma manera que el «Birkat ha-shir» es incorporado a la Eucaristía cristiana, lo es también el «yoser» (recuérdese que ambos son oraciones de la mañana. ¿Hay aquí una huella de la celebración matinal de la misa?). Si se prefiere, digamos más cautamente: la línea antigua de la plegaria veterotestamentaria berakática atraviesa y penetra, *mutatis mutandis,* tanto el «Birkat ha-shir» como el «yoser», como la anáfora cristiana.

Pero las semejanzas no paran aquí. Decíamos al comenzar que el c.5 formaba una unidad con el 4. Veámoslo.

En el c.5 se amplía la visión descrita en el 4. Aparece el Cordero degollado, que toma el libro sellado con siete sellos. Entonces los Cuatro Vivientes y los 24 Ancianos se postran en su presencia y cantan este cántico, denominado nuevo, dirigido al Cordero:

> «Tú eres digno de tomar el libro
> y abrir los sellos,
> porque Tú fuiste degollado
> y Tú nos has rescatado (*egorasas,* ἠγόρασας) para Dios
> al precio de tu sangre
> de entre toda raza, lengua, pueblo y nación.
> Tú nos has hecho para nuestro Dios
> un reino de sacerdotes reinando sobre la tierra»
> (Ap 5,9-11).

Los ángeles se unen a continuación a este canto diciendo:

> «Digno es el Cordero degollado
> de recibir el poder, la riqueza,
> la sabiduría, la fuerza, el honor,
> la gloria y la bendición (*eulogían*)»
> (Ap 5,12).

Después entran todas las criaturas de la tierra, del universo, y aclaman diciendo:

> «A Aquel que se asienta sobre el trono,
> lo mismo que al Cordero,
> la bendición (*eulogía*) y el honor
> y la gloria y la fuerza
> por los siglos de los siglos.
> Amén»
> (Ap 5,13).

Y los Ancianos se postran para adorar.

Tenemos los elementos clásicos de la bendición. Se usa

el mismo término de *eulogía* dos veces (5,12-13); otras dos veces, más una tercera en Ap 4,8, el adjetivo *axios* (ἄξιος —digno—), comienzo del prefacio cristiano. Encontramos igualmente la constelación de sinónimos doxológicos. El motivo es la redención, el rescate por la sangre (el mismo que pone Pablo en Ef 1,7) y Pedro en 1 Pe 1,18-19) y la creación del pueblo sacerdotal, real (al que alude 1 Pe 2,5-6). Por lo demás, en los v.9 y 10 hay un claro eco a un texto pascual: Ex 19,4.

También en el oficio sinagogal de la mañana se puede encontrar un precedente de nuestro segundo formulario del Apocalipsis. Tras el «yoser» y la recitación del «Shema» vuelve la bendición con un texto nuevo, denominado *geula* (de g'l, גאל liberar). Su idea central, como el nombre indica, es la alabanza de Dios por la liberación:

«Confesamos (reconocemos), Yahvé, que Tú eres nuestro Dios
y el Dios de nuestros padres...,
nuestro Redentor y el Redentor de nuestros antepasados.
Tú eres Señor sobre todo tu pueblo
y Rey poderoso para juzgar.
Tú eres el Primero y el Ultimo,
y fuera de Ti no tenemos Rey,
ni Redentor ni Salvador.
De Egipto Tú nos has rescatado (g'l, גאל).
De la casa de la esclavitud nos has liberado («phadah», פדה).
Por eso los bienamados alaban y exaltan a Dios,
cantan cánticos, alabanzas de bendición
y de acción de gracias al Rey, Dios viviente...
Los rescatados han cantado
un cántico nuevo a tu nombre
sobre la orilla del mar.
Todos juntos lo han proclamado Rey diciendo:
Yahvé reinará para siempre (Ex 15,18).
Roca de Israel, levántate para socorrer a Israel
y liberar («phadah», פדה) a Judá según tu palabra.
Nuestro Redentor, Yahvé Sebaot es su nombre,
el Santo de Israel.
Bendito Yahvé que ha rescatado a Israel» [8].

La semejanza con Ap 5,9-13 es patente, especialmente en el punto central del rescate o redención; también en las frases sobre la realeza y el poder del Rey Redentor.

Por lo demás, es una bendición casi perfecta. Acaba con la fórmula clásica y comienza con el sinónimo «confesar». Tras la alabanza tiene la petición por el pueblo de Dios, Israel, igualmente tradicional.

La bendición por la *Tora,* situada entre el «yoser» y el «Shema» en el oficio judío de la mañana, tiene una parte rela-

8 P. PRIGENT, o.c., p.75.

cionable con nuestro texto, pues dice: «Tú nos has elegido de en medio de toda nación y lengua».

Resumiendo nuestro comentario sobre estos dos capítulos del Apocalipsis, podemos llegar con Prigent [9] a la siguiente sorprendente conclusión. Lo mismo que en las anáforas cristianas hay dos partes, una de alabanza de Dios por la creación y otra por la redención, interrumpidas por el canto del trisagio, y, de modo análogo a lo visto en el oficio matinal de la sinagoga, en el Apocalipsis tenemos como calcada esta estructura con sus dos partes (c.4 y 5) y el trisagio entremedias. Todo concluye con el amén litúrgico (Ap 5,13). Por lo tanto, detrás de Ap 4-5 se trasparenta la primitiva celebración eucarística o liturgia pascual cristiana.

Tras las páginas anteriores no nos resulta tan casual esta constatación. Sabemos ya que el cuerpo de la *beraká* judía era este doble elemento o motivación: la creación y la historia salvífica (esto tanto en los textos bíblicos veterotestamentarios como en los de la cena pascual o en los de otras fiestas y oficios litúrgicos judíos; todo acaba confluyendo paralela y armónicamente en la «eucaristía» cristiana). Aquí no hallamos sino una confirmación más.

El que todo el texto analizado, con su referencia a la eucaristía pascual cristiana, se encuentre instalado al comienzo del Apocalipsis, tiene su explicación; una explicación que nos resulta conocida por lo dicho en el capítulo dedicado al sentido escatológico de la misa.

En la celebración pascual-eucarística, la Iglesia espera la vuelta del Señor. El Apocalipsis es precisamente y ante todo la depuración cristiana del género apocalíptico judío, expresión máxima de esta tensión escatológica, de esta espera avivada en cada celebración pascual. El mensaje del Apocalipsis, según los autores citados [10], se puede resumir en estas palabras: la liturgia nueva es una preparación para la vuelta del Señor.

Pero en los otros capítulos posteriores del Apocalipsis hay otros textos o fórmulas que pueden completar las afirmaciones precedentes.

Cuando los elegidos de toda raza, nación, pueblo y lengua claman ante el trono:

> «La salvación pertenece a nuestro Dios,
> que se asienta sobre el trono,
> y al Cordero» (Ap 7,9),

9 P. PRIGENT, o.c., p.77.
10 P. PRIGENT, o.c., p.77.

todos los Ancianos y los cuatro Vivientes dicen:

«Amén.
Bendición *(eulogia)*, gloria y sabiduría,
acción de gracias *(euxaristia)*, honor, y fuerza
y poder a nuestro Dios
por los siglos de los siglos.
Amén»

(Ap 7,10-12).

Es ciertamente una simple doxología, pero una doxología interesante, porque es el primer texto cristiano que presenta una colección de sinónimos doxológicos en el cuadro de un texto bendicional, al estilo de la colección ya conocida de la cena pascual (invitación al *Hallel* y a las *berakás)*. Hemos de verla después reaparecer al comienzo de las grandes anáforas orientales y de los prefacios romanos.

En Ap 11,17-18 hay una bendición breve pero completa, puesta en boca de los 24 Ancianos:

«Te alabamos *(euxaristoumen)*, Señor, Dios,
Maestro del Todo, El que es y El que era,
porque has tomado en mano tu inmenso poder
para establecer tu reino.
Las naciones se han enfurecido.
Pero ha venido tu ira.
Es el tiempo del juicio para los muertos
y de la recompensa para tus servidores los profetas
y tus santos, los que temen tu nombre, pequeños y grandes.
Para los que destruyen la tierra,
es el tiempo de la destrucción»

(Ap 11,17-18).

He aquí una bendición con un sentido escatológico de la «Hora» muy acusado, tal como lo entiende San Juan.

En el c.19,1-8 encontramos un nuevo formulario hímnico o litúrgico que cierra la descripción de la destrucción de la Gran Babilonia. Comienza como Ap 7,9 y continúa como Ap 15,1-4, si bien en forma más pleonástica y solemne.

«Aleluya.
La salvación, la gloria, el poder
pertenecen a nuestro Dios.
Porque sus juicios son verídicos y justos;
porque ha condenado la gran Prostituta
que corrompía la tierra con su prostitución
y ha vengado en ella la sangre de sus servidores...
Aleluya...».

Los 24 Ancianos y los cuatro Animales cayeron en tierra y adoraron a Dios, diciendo:

«Amén.
Aleluya».

Una voz salió del trono de Dios, diciendo:

> «Alabad *(áineite,* αἰνεῖτε) a Dios vosotros,
> todos sus servidores,
> los que tenéis temor de El, pequeños y grandes».

Y oí como la voz de una gran muchedumbre que semejaba a la voz de las grandes aguas y de los tronos potentes. Y cantaban:

> «Aleluya.
> Porque ha tomado posesión de su reino
> el Señor Nuestro Dios Todopoderoso.
> Alegrémonos *(xairomen,* χαίρωμεν), gocémonos *(agalliomen,* ἀγαλλιῶμεν)
> y démosle gloria,
> porque han llegado las nupcias del Cordero
> y su Esposa está ya aderezada.
> Ha sido vestida de lino brillante y puro,
> porque lino puro son las acciones de los fieles»
> (Ap 19,1-8).

Las palabras o glosa que siguen a este formulario parecen ponernos decididamente en la pista de su procedencia litúrgico-eucarística. «Y me dijo: Escribe: dichosos los que han sido invitados al festín de las bodas del Cordero» (19,9). Al menos sirven para revelarnos la atmósfera cultual eucarística en que las ve y sitúa el autor del Apocalipsis. Ciertamente, su afinidad con la plegaria berakática del banquete y del sacrificio es casi total. Está el texto un tanto desarticulado por la forma del diálogo. Pero retiene su unidad fundamental. Se ve que está impregnado del ambiente del canto del *Hallel,* el himno por excelencia de la cena pascual ...Se oye la invitación del que preside, la alabanza (19,5). Se enumeran los motivos de la alabanza, especialmente el más concreto, el del banquete nupcial.

Hemos dicho varias veces que en las grandes *berakás,* y particularmente en la sacramental cristiana, se parte de la alabanza de Dios por la comida y se continúa luego con la proclamación de toda la obra creadora y la historia salvífica, en la que queda así incrustada la acción de gracias por la cena. Aquí tenemos un ejemplo claro como pocos. Se dice: «Alegrémonos porque han llegado las nupcias del Cordero» (19,7). En 19,9 se explica claramente que esa llegada de las nupcias del Cordero significa la llegada del «festín de las bodas del Cordero». Se alegra el pueblo elegido y da gracias por el banquete sacramental místico que es la Eucaristía, en el que Cristo-Cordero es inmolado, pero también es comulgado por su Iglesia, realizando así una unión de la cual la unión nupcial es figura y signo. El gran signo de las bodas de Caná parece estar proyectando su sombra sobre este pasaje igualmente joánico.

Por último, hemos de decir una palabra sobre los formula-

rios del final del Apocalipsis, los más famosos y sugestivos, si bien breves y concentrados. Es verdad que ya iniciamos el análisis en el capítulo dedicado al sentido escatológico, y volveremos a él cuando comentemos la *Didajé.* Sin embargo, ahora podemos intercalar unas observaciones concretas para acabar de ver la constante litúrgica que recorre el Apocalipsis de punta a punta.

Desde Ap 22,13 hasta el final (Ap 22,21) se pueden detectar los rastros de un rito de entrada a la Eucaristía, descrito, eso sí, en forma muy alegórica. Lo que insinuamos a propósito de 1 Cor 16,20-23 y explanaremos en relación con *Didajé* 10,6 podemos comprobarlo aquí también. Por lo tanto, no creemos, como parece indicar Boismard en su colaboración a la edición de la *Biblia de Jerusalén*[11] que el libro del Apocalipsis, en cuanto tal, acabe en 22,15, y en 22,16 empiece una nueva unidad, el epílogo. Nos parece más razonable la posición de otros autores[12] que hacen comenzar el epílogo en Ap 22,6. Veamos, pues, los elementos rituales eucarísticos de este pasaje:

> «Yo soy el Alfa y el Omega, el Primero y el Ultimo,
> el Principio y el Fin—13—.
> Dichosos los que lavan sus túnicas.
> Podrán disponer del árbol de la vida
> y penetrar en la Ciudad por sus puertas—14—.
> Fuera los perros, los embaucadores,
> los impuros, los asesinos, los idólatras
> y todos los que gustan de hacer el mal—15—.
> Yo, Jesús, he enviado mi ángel a proclamar ante vosotros
> estas revelaciones referentes a las Iglesias.
> Yo soy el vástago de la estirpe de David,
> la estrella radiante de la mañana—16—.
> El Espíritu y la Esposa dicen: Ven,
> y que el hombre sediento se acerque,
> el hombre ansioso reciba el agua de la vida gratuitamente—17—.
> Yo declaro a quien escucha las palabras proféticas de este libro:
> Si alguno le añadiere algo,
> Dios le añadirá las plagas anunciadas en este libro...—18—.
> El garante de estas revelaciones afirma:
> Sí. Mi vuelta está próxima.
> Sí, ven, Señor Jesús—20—.
> Que la gracia del Señor Jesús sea con vosotros.
> Amén»—21—.
>
> (Ap 22,13-21).

Repetimos: para la interpretación que hacemos a continuación, presuponemos algunos extremos ya vistos[13] o por ver en relación con 1 Cor 16,20-23 y *Didajé* 10,6.

11 M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse,* en *La Sainte Bible.* École Biblique de Jérusalem (París 1955) p.1638.
12 L. CERFAUX, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens* (1955) p.195.
13 Cf. p.349.

Se alude en el pasaje apocalíptico a un rito de ablución, purificatorio, y a un trasladarse a la sala de la celebración, a la que sólo tienen acceso los bautizados (el v.14: «lavar la túnica, entrar en la Ciudad...», coincide con *Didajé* 10,6—o es su equivalente—: «el que sea santo, que entre...». El santo es el bautizado). Hasta ese momento han estado reunidos los cristianos en una sala contigua con otros, quizás simpatizantes.

Explícitamente se invita, se manda salir a aquellos a quienes no les está permitido participar en el misterio. Este aviso es una especie de monición, de advertencia, de conminación, que expresa la ex-comunión fáctica en que se encuentra el no bautizado o el penitente (pecador) respecto de la comunión de los bautizados. Así se explican los v.15 y 18.

Los v.16 q 20, quizás 13 también, pueden aludir a la primera parte de la reunión, de carácter «haggádico», catequético, con lecturas, explicación... (1 Cor 16,20).

Parece se alude también (v.17) a otra monición introductoria que hemos señalado hablando del ritual de la cena pascual judía: «El que tenga hambre venga; el necesitado venga a celebrar la Pascua» [14]. Sobre una transposición de esta fórmula al Nuevo Testamento puede verse también lo que dijimos anteriormente [15].

Sigue la aclamación escatológica pronunciada por la asamblea: «Ven, Señor, *Marana tha*» (v.17,20). Y, por fin, viene el saludo: «la gracia del Señor esté con vosotros», que iniciaría, como inicia hoy (con ligeras variantes), la gran plegaria eucarística.

Posteriormente fundamentaremos más todas estas afirmaciones. Baste aquí con lo dicho. La conclusión última sería que con este epílogo San Juan parece interpretar el libro del Apocalipsis como una explicación introductoria de la Eucaristía, como una preparación a la celebración pascual cristiana en cuanto ésta es el sacramento de la espera y de la anticipación de la parusía de Cristo. Esta conclusión coincide con la hecha por Prigent a propósito de la primera parte del Apocalipsis (c.4-5). El comienzo y el fin del Apocalipsis dicen lo mismo.

14 Cf. p.186.
15 Cf. p.248-250.

CAPITULO 26

FRAGMENTOS EUCOLÓGICOS INTEGRADOS EN LA EUCARISTÍA. I

Sanctus-Benedictus. Quedusa. Gloria. Te Deum

En el capítulo anterior hemos dejado de lado el estudio detenido del *Sanctus*. Su posición estratégica en la Biblia, en la Tradición y en la misma Misa nos obliga a tratarlo aparte, con más calma. Quizás hubiera sido mejor haber relegado dicho estudio para más tarde. Pero, sin perjuicio de volver más adelante sobre él, preferimos hacer ya ahora un análisis directo y explícito. La raigambre totalmente bíblica del trisagio así lo aconseja.

Partamos de lo que, por de sobra conocido, no importa anticipar en el hilo de nuestro discurso. La oración eucarística de la Misa, ahora y desde sus principios, ha incluido al *Sanctus* como a uno de sus fragmentos más señalados y más cimeros. El curso de la bendición, de la alabanza y de la anámnesis se va remontando paulatinamente para culminar y remansarse en esta exclamación doxológica tan peculiar, desde la cual vuelve a emprender una nueva ascensión hasta coronar la solemne cumbre de la consagración.

El *Sanctus* procede remotamente de Is 6,3. Pero, incorporado a un formulario litúrgico, aparece por primera vez en el «yoser», la bendición del oficio matinal judío. Técnicamente, este trisagio es denominado *quedusa* (de qdš, קדש—santo—) [1]. Hay tres *quedusa* en la liturgia judía; es decir, tres momentos o formularios litúrgicos en que es insertado el trisagio. Una es la *quedusa* del «yoser». De las otras dos, una va incorporada a la oración letánica denominada «Shemoné Esre» («dieciocho bendiciones») y la otra al rito de las lecturas bíblicas como bendición final. Su nombre es *Quedusa Sidra*.

La mayoría de los autores piensa que la entrada del *Sanctus* o *quedusa* en la Eucaristía cristiana es a partir de la *quedusa* del «yoser», porque es la única cuya antigüedad precristiana está suficientemente garantizada [2]. Sin embargo, hay autores que consideran probable la antigüedad precristiana de

1 *Libro I de Henoc* 39,12, producción del bajo judaísmo.

2 A. BAUMSTARK, *Trisagion und Qeduscha:* Jahrbuch für Lw. 3 (1923) 18-32; ID., *Liturgie comparée* (Chevtogne 1952) p.54. Aquí rectifica alguna de las ideas del artículo anterior; L. FINKELSTEIN, *La Kedouscha et les bénédictions du Schema:* Revue des études juives 93 (1932) 1-26; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel 1965) p.61.

las otras dos *quedusa* y, por lo tanto, establecen una relación de influencia entre ellas y la oración cristiana. Volveremos luego sobre ellos.

De momento, la cuestión no es grave, porque hay identidad fundamental entre la *quedusa* del «yoser» y la del «Shemoné Esre». Su núcleo central es Is 6,3 y Ez 3,12. Por otro lado, al oficio sinagogal pertenece desde muy antiguo no sólo el «yoser» (y el «Shema»), sino también el Shemona Esre» [3].

Sigamos, pues, la opinión más común, que es la que ya adoptamos en el capítulo pasado. Ya ahí hemos resumido la interpretación con más visos de seguridad sobre la aparición de la *quedusa* en la Eucaristía.

El «yoser» bendice a Dios como Creador. Enumera prolijamente los ejércitos celestes y pone en su boca el *Sanctus*. Cuando en el cristianismo primitivo se separó la Misa del ágape (1 Cor 11), tenido el sábado al atardecer, pasando aquélla a ser celebrada la mañana del domingo, incorpora elementos del oficio oracional matutino, entre ellos el «yoser», y con el «yoser» el *Sanctus*.

Sin embargo, esta interpretación habría que matizarla. La alabanza de Dios por la creación parece propia de toda gran *beraká,* como hemos visto hasta aquí. No hay que recurrir necesariamente a la incorporación del «yoser» para explicarla. Ahora bien, ciertas características de la posterior anáfora cristiana pueden justificar se eche mano del «yoser» como origen especialmente directo de la primera parte de dichas anáforas. Dejemos también, de momento, esta cuestión.

Sí parece cierto que, en un primer período, el *Sanctus* no perteneció a la eucaristía. Así se explica no aparezca en la *Tradición apostólica* de Hipólito. Es conocida la postura de Hipólito, su gusto por el arcaísmo, quizás su «integrismo», su oposición a todo lo que fuera innovación. Sin embargo, en las cartas *1 Clemente* 34,7; *Ignac. Efes.* 4,1; en el *Martyrium de Perpetua* 12,1; en el *Apocalipsis de Juan* 4,8 (por no citar otros Apocalipsis apócrifos, como el de *Abrahán, Pedro...*), se menciona el uso del trisagio, sin concretar, por otro lado, más detalles. Ambos datos no nos resultan necesariamente contradictorios si aceptamos otra interpretación de Baumstark [4], según la cual el *Sanctus* y el «yoser» entraron primeramente en la liturgia cristiana, no a través de la Misa, sino del oficio matutino que adoptaron de la sinagoga, en el cual, como dijimos, estaba incluido el «yoser». Del oficio matutino pasa a la

3 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (1962) pp.14-98.
4 A. Baumstark, *Liturgie comparée* 5.44; L. Chavoutier, *Un libellus ps. ambrosien:* Sacris erudiri 11 (1960) 136-192.

Misa cuando ésta ocupa su lugar o su hora, al desglosarse del ágape vespertino celebrado la tarde del sábado (banquete, por lo demás, muy frecuente entre las Haburahs, que así despedían el sábado).

El texto primigenio y original del *Sanctus* es el de Isaías:

> «Santo, Santo, Santo es Yahvé Sebaot (de los ejércitos).
> Su gloria llena toda la tierra»
>
> (Is 6,3).

La cita del Ap 4,8 tiene alguna variante. Añade el apositivo «Dios» y cambia «Sebaot» por «Pantocrator». Así se expresa mejor la dimensión del canto a nivel del mundo creado. El *Libro de Henoc* dice «Señor de los Espíritus». Hace una interpretación de «Sebaot». El *Sanctus* de la Misa romana, en vez de «tierra», dice «los cielos y la tierra». Se trata también de una simple explicitación, ya que «tierra», en la exégesis rabínica, se refiere a toda la tierra, es decir, al cosmos o universo creado; y, por lo tanto, a la tierra y a todo lo que hay sobre ella (firmamento...). La cita de *1 Clemente* 34,5-7 incluye también alguna de estas variantes. Todo lo cual concluye que la cita ya no proviene directamente de Isaías, sino de un uso litúrgico posterior. Los LXX dejan «Sebaot» sin traducir, al menos en Isaías, no en los Salmos. Lo prefieren así. Imitan a los LXX el *Sanctus* romano y el *Te Deum*. La Vulgata, en cambio, traduce e interpreta «Dios de los ejércitos».

Viendo más de cerca y más a fondo el significado del trisagio, podemos hacer una primera fácil constatación. El culto angélico es considerado como el paradigma de la celebración litúrgica terrena. Y la comunidad eclesial quiere asociarse a esa liturgia celeste paradigmática; quiere imitarla para llegar a esa altura y formar la comunidad total de ángeles, santos y justos. Dice 1 *Clemente:*

> «Sometámonos a su voluntad. Consideremos la muchedumbre de ángeles que dan culto a su voluntad... Porque la Escritura dice: Miríadas y miríadas están ante El... y le sirven (Dan 7,10) y claman: Santo, Santo, Santo es el Señor Sebaot. Toda la creación está llena de su gloria. Y nosotros, cuando nos reunimos, de común acuerdo clamamos también a El sin cesar, como a una sola voz, con el fin de llegar a ser compañeros de sus ángeles» (1 *Clem.* 34,5-7).

El «éxtasis» doxológico, es decir, la salida de las limitaciones que a la alabanza impone nuestra condición terrena (de espacio, lugar, intensidad —de ahí la expresión «siempre, en todas partes, de común acuerdo...», por lo demás, de gran tradición israelita—) y la comunidad de cielo y tierra es lo

que parece se ventila en toda la historia de la entrada y la instalación del *Sanctus* en la liturgia.

La introducción del «Shemone Esre» al *Sanctus* es ésta:

«Queremos santificar tu nombre en este Eón, como es santificado (por los ángeles) en el cielo, según lo que está escrito por tu profeta: el uno grita al otro y dice:

(Oficiante y todos.) Santo, Santo, Santo es el Señor Sebaot.
La Tierra está llena de su gloria.
(Oficiante.) Se unen en esta alabanza diciendo:
(Oficiante y todos.) Bendita la gloria del Señor, en su lugar» [(Ez 3,12) [5].
(«Shemoné Esre».)

La introducción del «yoser», recuérdese, era semejante [6].

Finalmente, podemos citar, adelantándolo aquí, un texto cristiano del siglo IV que se ha hecho clásico para los investigadores en relación con el *Sanctus*, el de las *Constituciones apostólicas* VIII,12. He aquí el fragmento inmediatamente anterior al *Sanctus:*

«Te adoran muchedumbres incontables de ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, ejércitos, querubines, serafines..., los cuales continuamente y sin pausa claman (y todo el pueblo diga):

Santo, Santo, Santo Señor Sebaot.
Llenos están cielo y tierra de su gloria.
Bendito por siempre.
Amén».
(Constituciones apostólicas VIII 12) [7].

Basten estos ejemplos como confirmación de ese sentido «extático» del *Sanctus* dentro de la línea de la bendición eucarística. El *Sanctus* es un romper el curso monocorde de la anáfora, proclamada por una sola comunidad, la terrena, para continuarla, bordeando ya las cimas señeras donde se unen la comunidad terrestre y la celeste, en un sublime esfuerzo místico de unificación total, a la vez que de absoluta incandescencia.

Puede observarse que en las dos *quedusa* citadas (aquí y en el capítulo anterior, cuando copiamos el «yoser»), al texto de Isaías se añade un verso de Ezequiel (3,1): «Bendita la gloria de Yahvé en el lugar de su morada». Esta bendición breve

5 P. PRIGENT, o.c., p.61. Recuérdese también lo dicho en p.131 a partir de los documentos de Qumrân.

6 Cf. p.301-302. Para una teología más desarrollada del *Sanctus,* véase E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln* (Munich 1935; 1955 2); sobre el tema de los ángeles en la liturgia, véase B. NEUNHEUSER, *Die Engel im Zeugnis der Liturgie:* Archiv. f. litw. 6 (1959) 6-25. Hay que citar también el artículo de J. HENNIG, *Socia exultatione:* Lit. Jahrbuch 12 (1962) 45-53.

7 F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I (Paderborn 1905; Turín 1962) p.477.

va precedida (en el mismo verso de Ezequiel) de las siguientes palabras:

> «El Espíritu me raptó y me levantó
> y oí tras mí el rumor de una gran muchedumbre»
>
> (Ez 3,1).

Es, pues, otro canto angélico.

Ambas exclamaciones acaban uniéndose. La primera, el trisagio, tiene como objeto primero la santidad de Dios, si bien acaba aludiendo también a su gloria («llena está la tierra de tu gloria»). La segunda (Ez 3,12) se centra exclusivamente en la gloria divina.

Podemos hacernos ahora una nueva pregunta: ¿Qué significa aclamar, proclamar y bendecir la santidad o la gloria de Dios?

La palabra hebrea («qdš», קדש, santo) suele referirse al nombre de Dios, porque, como es sabido, el nombre es la expresión del ser personal. Confesar que el nombre de Dios es santo, o, si se quiere, que Dios es santo, equivale a proclamar que Dios es algo distinto de todo lo creado. Llamar santo a Dios es una manera concreta de indicar la perfección absoluta de su esencia.

Es un término («qdš», קדש) que parece no ser de origen hebreo, sino cananeo. Pero, al ser adoptado por la lengua hebrea, mantiene vigente su estremecedora resonancia religiosa, balbuceo y grito de las primeras experiencias existenciales de la humanidad primitiva. «Santo» es Dios en cuanto que es el Ser terrible, el *Numen tremendum* ante el cual todo queda como volatilizado, porque aparece en toda su creaturidad. Dios es la plenitud del ser, la trascendencia, y todo lo más es la nada de la creatura en su ser dependiente, contingente. Pero ésta es una manera abstracta de hablar. El hombre antiguo se expresa de otro modo, a saber, llamando a Dios santo, temblando en su presencia, ante su epifanía, ante la cual se siente impuro y cree morir (Is 6,5). Según otro modo similar de hablar, le llamará «solo», modo que pasará a las liturgias cristianes, pobladas del giro *tu solus*.

Que Dios es santo, por lo tanto, quiere decir que Dios es incomparable (Is 40,25; 57,15), que Dios es el «Gran Otro», que nada puede suplantarle ni parecérsele. Sería profanar a Dios e idolatrar la creación. Proclamar la santidad de Dios es desdeificar todo lo creado y aceptar hallarse ante el grande, el infranqueable abismo que, de por sí, nos separa de El. Lla-

mar santo a Dios es tanto como abismarse en su misterio, llamarle misterio (Is 45,15)[8].

El salmo 99 es una lograda plasmación lírica de la teología hebrea sobre la santidad de Dios. Construido como sobre un triple estribillo o aclamación del pueblo («El—el Señor—es Santo»), diríase que glosa el trisagio de Is 6,3:

«El Señor es grande en Sión,
encumbrado sobre todos los pueblos—2—.
Reconozcan tu nombre, grande y terrible:
El es Santo—3—.
Ensalzad al Señor, Dios nuestro,
postraos ante el estrado de sus pies:
El es Santo—5—.
Ensalzad al Señor, Dios nuestro,
postraos ante su monte santo:
Santo es el Señor...—9—».

Bien es verdad que, al ser incorporado el término «santo» a Israel, adquiere una dimensión personal. Los profetas, para predicar la santidad divina, se orientan hacia el anuncio de lo incomprensible de su amor. Para Oseas, lo que separa al hombre de Dios no es el ser, cuestión que no niega, claro, pero que tampoco plantea. Es el amor. Este amor se revela a través de su acción creadora y redentora, por lo que se puede afirmar que su misterio, es decir, su santidad, se revela también (Is 41, 14.20; 43,3; 45,11.18; 47,4).

Este revelar la santidad se expresa por la forma «Nifal» del verbo santificar («niqdaš», נקדש), pues es, según la Biblia, una acción cuyo sujeto agente, activo, es Dios, y que consiste en que El revela su santidad en el sentido dicho (Lev 10,3; Ex 29,43; 22,32; Jos 5,16; Ez 20,41; 28,22.25; 38,16.23). También se predica del judío piadoso el verbo santificar. El judío piadoso santifica el nombre de Dios si vive de modo que los hombres de su entorno, viéndole, lleguen a la convicción de que el Dios de Israel es el Dios verdadero. Para ello deberá cumplir la *Tora* y no mancharse con el «mundo»[9].

Si el término «qdš» (קדש, santo) expresa o se refiere a la intimidad oculta de Dios, el término «kabod» (כבוד, gloria) se usa para indicar su otra dimensión, lo *faneron tou zeou* (φανερὸν τοῦ θεοῦ), lo que inevitablemente y a pesar de toda la trascendencia, se trasparenta de El. Es el envés de la cuestión. La santidad y la gloria son en Dios, para el pensamiento hebreo, el anverso y el reservo de una misma realidad, de una misma

8 G. VON RAD, *Theologie des Alten Testament* I (Munich 1961) p.204. Más adelante, en el c.41, completaremos la noción de lo santo con nuevos elementos tomados de la actual teología.
9 PROCKSCH, *Agios. Wörterbuch z. N. T.:* Kittel I pp.87-116

esencia. La santidad, en el momento en que empieza a revelarse, o mejor, en cuanto que se revela, es, deviene la gloria de Dios. Así empezamos a comprender que en los formularios litúrgicos vayan tan estrechamente unidas la proclamación de la santidad y la proclamación de la gloria de Dios. Así se expresa cumplidamente la paradoja del Dios *tremendum et fascinosum* a la vez, del *Deus semper maior* y del *Deus interior intimo meo et superior summo meo* agustiniano. He aquí en lo que consiste la difícil, insoslayable tensión dialéctica de todo acto religioso. Así se comprende que sinónima y paralelamente a la expresión «santificarse» Dios, exista también la de «glorificarse» Yahvé, con el mismo significado (Ex 14,4; Núm 20,13; Lev 10,3)[10].

Pero tratemos de terminar nuestro análisis sin mezclar conceptos ajenos al pensamiento bíblico. Lo que es la gloria de Dios se va aclarando en el Antiguo Testamento, a medida que se va aclarando su contrario, a saber, a medida que se toma conciencia mús lúcida de su invisibilidad, de su estar más allá de la naturaleza. «Gloria de Dios» es el término técnico veterotestamentario para expresar el hecho de que Dios se revela y se *manifiesta sensiblemente, a pesar de su misterio santo.* En un estadio primitivo, esa gloria o revelación es vista en la tempestad y en todos los fenómenos naturales que la acompañan.

Efectivamente, ciertos fenómenos de la naturaleza, por su fuerza desbordante, hacen sentirse al hombre en toda su frágil debilidad o nihilidad; así, hácenle sentir a la par la trascendencia del «Gran Otro», de Dios, es decir, su santidad. Por lo tanto, según lo que acabamos de decir, les es inherente la gloria de Dios (Sal 97; 29,1). Por las mismas razones se considera inherente al firmamento la gloria divina. El firmamento, por su altura, siempre inaprehensible, inconmensurable, es signo revelador de la trascendencia (Sal 19).

De una manera más elaborada, otros textos bíblicos presentan la gloria divina como la luminosidad de Dios. En cuanto que Dios es luz, es trasparencia diáfana, en tanto es poseedor de la gloria (Lc 2,9; 9,31; Act 22,11).

Como ejemplo, recuérdese que el trisagio de la misa mozárabe y el del *Te Deum* dicen: *Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae.* La majestad es gloria.

Ciertamente, la fe de Israel evoluciona en su modo de localizar la gloria de Yahvé. El lugar de esa gloria no sólo es la naturaleza, sino el templo, o el tabernáculo (Ex 25,22; 29,43; 30,6; 1 Re 8,12; 2 Re 19,14). Ahí se da Dios cita con su templo y, a través de la Ley, encerrada en él, se reve-

10 G. von Rad, o.c., I p.206.

la a Israel. Es, pues, ése el lugar privilegiado de la gloria de Yahvé. Por eso la *quedusa,* tras citar a Isaías 6,3: «su gloria llena toda la tierra», añade las palabras de Ez 3,12: «Bendita la gloria del Señor en el lugar de su morada», es decir, en el templo. Así contiene sintéticamente como motivo de la alabanza lo natural y lo histórico.

Naturalmente, esta concepción bíblica de la gloria de Dios se completa con otra más moral y ética. Gloria significa también honor, honra, fama... Así en toda doxología es mencionado nuestro vocablo *(Per ipsum... est tibi... omnis honor et gloria).* Se detecta la concepción descendente y ascendente [11].

El trisagio de Isaías parece que ha sufrido posteriores interpretaciones, mediante otros formularios eucológicos. Su análisis nos ayudará a penetrar más a fondo en su significado. Concretamente nos referimos ahora a ciertos textos que quieren desglosar el sentido del triple *Sanctus.* Parece que, a partir de una determinada época, se pierde el sentido de lo que significa la triple repetición de la palabra «santo», sentido que, primeramente, por ejemplo en Isaías, fue meramente poéticoliterario (repetir para subrayar). En la época en que empiezan a aparecer los *Targumes* se empieza a meter una glosa del trisagio, queriendo dar a cada «santo» un significado particular, para justificar e interpretar mejor su triple repetición. Quizá influye en este empeño la creencia judía en la inspiración verbal-literal.

Así nace el trisagio litúrgico cristiano: «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros» [12]. Y así nace también el siguiente *Targum* de Isaías:

> «Santo en lo alto del cielo, morada de su presencia («sekina»);
> Santo en la tierra, obra de su fuerza;
> Santo en la eternidad de eternidades» [13]
>
> (Is 6,3).

Considerando esta glosa targúmica del *Sanctus* de Is 6,3, caemos en la cuenta de su parecido con el canto angélico insertado por Lc 2,14 en su narración de la aparición del ángel a los pastores:

> «Gloria a Dios en lo alto de los cielos
> y paz en la tierra a los hombres que El ama»
>
> (Lc 2,14).

11 G. von Rad, *Doxa. Wörterbuch z. N. T.:* Kittel II pp.240-245.

12 A. Baumstark, *Liturgie comparée* p.86. Este trisagio es el usado por la liturgia griega...; la romana sólo lo emplea el Viernes Santo, en los «improperios».

13 D. Flussen, *Sanktus und Gloria,* en *Abraham unser Vater. Fertschrift für O. Michel* (Leiden-Colonia 1963) pp.129-152.

Ambos textos son puestos en boca de los ángeles (serafines en Is; la muchedumbre de los ejércitos celestes en Lc).

Si revisamos con detalle el texto de Lc 2,14, veremos que el parecido es todavía mayor. Se compone como de tres versos, según corresponde a la triple repetición del *Sanctus*. Helos aquí:

> «Gloria en lo alto (las alturas) del cielo (a Dios) y
> paz en la tierra;
> benignidad (de Dios) entre (a) los hombres».

Efectivamente, en el tercer verso, muchos manuscritos ponen el término *eudokía* (εὐδοκία, benignidad, buena voluntad) como nominativo (otros en genitivo). Así se puede leer: benignidad o buena voluntad entre los hombres, para los hombres (en vez de «los hombres de buena voluntad»). La palabra *eudokía* (εὐδοκία) corresponde al hebreo «raṣon» (רצון) que significa la complacencia, el agrado, la benevolencia de Dios hacia algo. Es la voluntad graciosa y gratificante de Dios.

También debe notarse que el dativo «a Dios» del primer hemistiquio puede ser tardío y secundario. Corresponde a un entender la gloria de Dios, no en el primer y principal sentido que hemos explicado (su esplendor, su luminosidad, la luz de su persona, que se revela incoerciblemente), sino en el sentido de homenaje, honra, honor..., que, naturalmente, rige y exige dativo. La idea, en resumen, es que la paz y la benevolencia que Dios posee en lo alto del cielo llegue y llega a la tierra y a los hombres.

Con estas acotaciones parece bastante clara la similitud de Lc 2,14 y el *Targum* de Is 6,3 (es completa en los dos primeros versos). Diríase que Lc 2,14 es un *Targum* gemelo a la traducción aramea (Targum) de Isaías antes copiada, usado y compuesto por los primeros cristianos.

Por lo tanto, ésta es la segunda conclusión: hay una relación estrecha entre el canto angélico del evangelio de Lucas y el trisagio de Isaías. Si recordamos que este texto de Lc 2,14 forma el encabezamiento y *leit motiv* del *Gloria in excelsis* (la llamada «gran doxología»), es decir, del himno angélico de la misa, la conclusión reviste un doble interés. En el *Sanctus,* la gloria de Dios es proclamada como presente en la tierra, llenándola, penetrándola, hinchiéndola como su *pléroma.* En el himno angélico, la gloria es anunciada en su origen, en el cielo (la cita de Ez 3,12 del final de la *quedusa* la sitúa en el templo, de donde, sumando los tres hemistiquios, concluimos que la gloria de Dios llena toda la realidad). Tanto en el

Sanctus como en el *Gloria,* y especialmente recurriendo al *Targum* Is 6,3, se ve que gloria y santidad son sinónimos o paralelos. Si se considera la estructura del *Gloria,* se verá que, tras el encabezamiento ya analizado, sigue un conjunto de verbos doxológicos. Es la famosa constelación de sinónimos que tantas veces nos ha salido y que encabeza siempre la *beraká* judía. Helos aquí:

Laudamus Te, benedicimus Te,
adoramus Te, glorificamus Te.
Gratias agimus Tibi

(Gloria in excelsis).

Se enumera muy concisamente el motivo de la alabanza *(propter magnam gloriam tuam)* y se enuncian a continuación las invocaciones del nombre de Dios y de Cristo a quienes se dirige esta alabanza *(Domine Deus, Rex caelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite, Iesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris).* Sigue la petición *(qui tollis peccata mundi...)* en gradación triple. Y acaba con la inclusión doxológica que recuerda al *Sanctus (Tu solus Sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus*—sinónimo de santo—*Iesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris).*

Podría decirse que el *Gloria* nace de la *quedusa* del «yoser». Sustituye al *Sanctus* por un *Targum* similar al conocido de Is 6,3, y el texto de Ez 3,12 lo amplía a una *beraká* más desarrollada. La alusión de Lc 2,14, ¿no sería ya un eco de esta primitiva liturgia matinal cristiana? En tal caso, en vez de depender el *Gloria* de Lc 2,14, sería el evangelista el que depende del himno angélico.

Ciertamente sabemos que el *Gloria,* como el «yoser», es un himno matutino cristiano de la primitiva Iglesia. En las fuentes es denominado *ymnos eozinos* (ὕμνος ἑωθινός), es decir, himno matutino [14]. La versión más antigua del *Gloria* en griego se halla en las *Constituciones apostólicas* VII 47, s.IV [15]. Tiene elementos arrianos. Se conserva con más fidelidad en el *Código Alejandrino,* del siglo V. La versión latina se encuentra primeramente en el *Antifonario de Bangor* (siglo VII) [16]. La Iglesia griega lo canta en el oficio de maitines *(eis ton orzron,* εἰς τὸν ὄρθρον), así como la Iglesia bizantina rusa y la siriooriental. El oficio milanés lo tuvo en laudes hasta el siglo XVI...

14 Así en el Código alejandrino del siglo V.
15 FUNK, p.454. El comienzo del *Gloria* en esta cita es como el de los manuscritos de Lucas que hemos adoptado: *eudokia* a los hombres. La misma versión en *Acoluthia triplicis festi s. Basilii, Gregorii Naz. et Chrysostomi:* PG 29, 367.
16 F. E. WARREN, *The antiphonary of Bangor* (Londres 1892-5) p.31.

En fin, parece ésta una constante o ley universal, signo comprobatorio de su origen.

Ya hemos dicho que, antes de incorporarse los elementos del «yoser» a la misa, cuando ésta pasa a la mañana, pudieron existir ellos solos, pero ya cristianizados. Así explicábamos que el *Sanctus* no hubiera estado siempre en la anáfora. El *Gloria* puede ser un testimonio de una subsistencia del «yoser» cristianizado, incluso posterior a la entrada en la misa de sus elementos, en cierto modo independiente de ella.

Lo que está claro es que volvemos a ver una nueva línea de confluencia y convergencia de textos litúrgicos en la anáfora.

El caso del *Gloria* así entendido no está aislado. Hay otro texto cuyo paralelismo con el *Gloria* ha sido siempre subrayado. Es el *Te Deum,* que aún hoy ocupa en el oficio divino el lugar de himno matutino, conclusión de maitines, y es denominado en los Salterios, de antiguo, *Hymnus ad Matutina dicendus die dominico* [17]. Otra semejanza extrínseca entre los dos himnos es el complejo de versos idénticos del Salterio que los acompaña [18].

El cuerpo central del *Te Deum,* en su versión primera, es el trisagio de Is 6,3, precedido y seguido del cortejo de sinónimos doxológicos, a los cuales se les asigna un sujeto diverso o una variante en el modo de expresar el objeto de la alabanza. Estos verbos son: *laudamus, confitemur, incessabili voce proclamant, laudat, confitetur.* Los sujetos son: «nosotros, los ángeles en sus distintas jerarquías, el coro de los apóstoles, el ejército de los mártires, la Iglesia». El objeto o destinatario es: *Te Deum, Dominum, Patrem, Patrem inmensae maiestatis...*

Luego se incluye una segunda parte dedicada al Hijo, resumiendo su acción salvadora (preexistencia, encarnación, muerte, resurrección, gloria, parusía). Esta descripción de la historia del misterio de Cristo se hace con un giro estilístico, similar también al del *Gloria (Tu solus sanctus, Tu solus Dominus, Tu Altissimus).* Aquí se dice: *Tu... Patris es Filius, Tu ad liberandum...*

Viene después la súplica por la Iglesia. Los comentaristas creen que, primitivamente, el himno terminaba aquí (con el verso: *aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari* [19]. Actualmente concluye con la cita del salmo 144,2: *Per singulos dies...* y otros versículos que acompañan dicha cita en esta

17 P. CAGIN, *Te Deum ou Illatio? Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum* (Solesmes 1906) p.117.
18 P. CAGIN, o.c., pp117.118.
19 G. MORIN, *Le Te Deum anaphore préhistorique?:* Revue bénédictine 24 (1907) 182...

clase de himnos, también en el *Gloria,* a partir de una época tardía.

Comparando el *Te Deum* con el *Gloria,* se nota en el primero una mayor evolución y desarrollo. Se alude al Espíritu Santo, buscando un cuadro trinitario más explícito. Se amplía la parte dedicada a Cristo y a la redención. Se ha evolucionado en estructurar los distintos estamentos de la Iglesia más ordenadamente (los apóstoles, los profetas, los mártires...), cosa que ya se nota en Pablo, por otro lado. Ahora bien, el esquema fundamental es casi el mismo en ambos himnos.

¿Tendríamos aquí el buscado eslabón entre el «yoser» cristiano y la anáfora cristiana? ¿Sería el *Te Deum* la huella que nos queda de la eucaristía apostólica? Esta ha sido la tesis de Cagin, si bien él usó otros argumentos. Este autor, verdadero pionero en su época, ojeador intrépido de los orígenes de la eucaristía, fue un tanto precipitado en sus conclusiones. Pero merece el homenaje nuestro, porque abrió un camino que luego habríamos de seguir otros muchos (sus dos obras principales son las que iniciaron la colección *L'Euchologie latine, étudiée dans la tradition de ses formules et des ses formulaires.* El título de la colección indica ya el método de estudio mediante el análisis de la historia de las formas y formularios litúrgicos, seguido hoy entre los liturgistas como cosa normal) [20].

El argumento principal que tiene Cagin para apoyar su tesis es la *Inlatio* que trae el *Missale Mixtum* hispanovisigótico el domingo de Pascua. Este texto litúrgico coloca entre la *Inlatio* y el *Sanctus* un pasaje que es un fragmento del *Te Deum.* Dice así:

> *Unde merito illi omnes Angeli omnesque Sancti non cessant clamare quotidie ita* dicentes: *Te celi celorum, Te potestates, Te Throni et Virtutes laudant. Tibi cetus Angelorum in excelsis concinunt hymnum. Tibi Cherubin ac Seraphin incessabili voce proclamant* dicentes: *Agyos, Agyos, Agyos, Kirie Otheos, Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt celi et terre gloria majestatis tuae. Ossana filio David. Benedictus qui venit in nomine Domini. Ossana in excelsis. Agyos, Agyos, Agyos.*
>
> (*Missale mixtum:* PL 85,484-485).

Salta a la vista que se trata de una interpolación. No se explica de otro modo la repetición del *dicentes* (que hemos subrayado nosotros a propósito). Tampoco se explica, si Cagin tuviera razón, el que no se vuelva a repetir este pasaje en toda

20 Los títulos específicos de estas dos obras son: *Te Deum ou Illatio? Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum* (Solesmes 1906; *L'Eucharistie. Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (Roma 1912).

la liturgia mozárabe ni en la gálica. Es verdad, como afirma Cagin, que el *cui merito* es una fórmula transicional, entre la *Inlatio* y el *Sanctus,* frecuente en la liturgia hispanovisigótica y en la gálica (a diferencia de la romana, que se inicia con el *Per quem...).* En la fórmula *Cui merito* se mencionan los ángeles, especificando a veces sus jerarquías, pero de un modo mucho más vago que el *Te Deum.*

Además, en el *manuscrito 35,3* (del s.IX) de la Biblioteca Capitular de Toledo, que sirve de base a la edición crítica del *Liber mozarabicus sacramentorum* hecha por Ferotin (1912), no está tal pasaje. La *Inlatio* es literalmente la misma, pero pasa directamente al *Sanctus* en el primer *dicentes.* Este manuscrito es el de más garantía. Los manuscritos sobre los que está hecha la edición de Migne (Lesley), que es una reproducción de la del canónigo Alfonso Ortiz (1500), ordenada por Cisneros, se han perdido. Ya dice Ferotin, en la introducción a su edición crítica, que en la edición de Ortiz se metieron muchos elementos espúreos aún sin expurgar. ¿No sería nuestro pasaje de marras uno de ellos? [21].

Más sensata es la postura de G. Morin, que viene a apoyar la nuestra. Opina, a propósito del *Te Deum,* que, más que a un autor determinado, pertenece a la comunidad cristiana entera [22]. Así se explican las alusiones continuas o lugares paralelos en los Padres; por ejemplo, el famoso pasaje en el *De inmortalitate animae* 26, de San Cipriano [23].

Especialmente interesante es la mención del oficio dominical matutino de la liturgia sirio-oriental. Este oficio contiene varias doxologías, similares al *Te Deum,* llamadas *Tishbukhta,* además del *Gloria in excelsis.* Como es sabido, esta liturgia es a menudo la más cercana a la primitiva palestinense y, por ende, a la judía. Es una confirmación de nuestras suposiciones anteriores [24].

La polémica, hoy superada, de si el *Te Deum,* o cualquier otro texto, fue el texto anafórico de los apóstoles, es, ya lo hemos dicho otras veces, una cuestión mal planteada. Es harto conocido que en los primeros años y aun siglos del cristianismo no había uniformidad en los formularios. No parece, pues, haya

21 Más comentarios a la postura de Cagin véanse en G. MORIN, o.c.: Rev. bénédictine 24 (1907) 182; y en P. BATTIFOL, *Une prétendue anaphore apostolique:* Revue biblique 13 (1916) 23-32.

22 G. MORIN, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum:* Rev. bénédictine 11 (1894) 49-77.

Muy recientemente ha vuelto a defender la tesis de Cagin E. KÄHLER, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24 Psalms in der alten Kirche* (Gotinga 1958). Sus razones son interesantes, pero poco convincentes. No plantea el problema en todo su conjunto.

23 SAN CIPRIANO, *De inmortalitate* 26. Edic. G. HARTEL (Viena 1868) p.313-314.

24 De los paralelismos con las *Constituciones apostólicas* VII y VIII, más adelante.

existido un texto *princeps* o primigenio, padre de los demás. Lo que sí había era uniformidad en las estructuras de los textos. Hay un monogenismo, no individual, sino de especie, en este campo de la historia de las formas litúrgicas. En su búsqueda se mueve nuestra investigación. Así se comprende vayamos encontrando fragmentos convergentes afines, llenos de variantes y de constantes, como corresponde a ese monogenismo específico y pluralismo individual de la vieja liturgia cristiana. Como bloques erráticos surgen aquí y allá, en la vasta superficie de la literatura paleocristiana, fragmentos representativos, marcados por esas constantes. Los divisamos como lejanas boyas, flotantes tras el naufragio de toda una época, desaparecida al emerger el mundo de una Iglesia estructurada, institucionalizada, a partir de la paz constantiniana.

Quedaría cojo nuestro estudio del trisagio si no añadiéramos, siquiera a modo de apéndice, unas consideraciones sobre el *Hosanna-Benedictus* que le acompaña. Pero, además, estas consideraciones servirán de complemento a cuestiones tratadas en capítulos anteriores.

El texto actual del *Misal romano* dice:

Hosanna in excelsis.
Benedictus qui venit in nomine Domini.
Hosanna in excelsis.
(*Misal romano,* ordinario de la misa).

El *Benedictus* aparece por primera vez incorporado a la misa en suelo gálico [25]. En las *Constituciones apostólicas* VIII 12,27 [26], vimos había como un muñón que iniciaba el *Benedictus,* pero dejándolo como truncado. Insinuamos allí también que este final del trisagio de la liturgia clementina («Bendito por siempre. Amén») recordaba las palabras finales de la *quedusa* («Bendita la gloria de Yahvé en el lugar de su morada», Ez 3,12). Algunos autores han pensado que esta breve bendición bíblica judía (Ez 3,12) sería la causa del entronque de Is 6,3 con los versos 25-26 del salmo 118, es decir, con el *Benedictus* (Mt 21,9). Ante la estrechez, un tanto nacionalista, del final de la *quedusa,* que habla sólo del templo de Jerusalén, los judeo-cristianos habrían buscado un texto distinto, más universalista, pero afín de estructura («Hosanna en los cielos. Bendito el que viene...») [27].

Jungmann rechaza la hipótesis anterior apoyándose en la

25 CESÁREO DE ARLÉS († 540), *Serm.* 73,3: PL 39,2277; MURATORI II pp.518.526.534. Está en todos los manuscritos del canon romano. Véase B. BOTTE, *Le Canon de la Messe romaine* (Lovaina 1935) p.30.
26 FUNK, I p.506.
27 A. BAUMSTARK, *Trisagion und Qeduscha* p.23.

falta de documentos hasta el siglo VI-VII que prueben esta conexión *Sanctus-Hosanna. Benedictus.* Pero, sin embargo, reconoce que la *Peregrinatio Aetheriae* (c.31) atestigua el canto del *Benedictus* por el pueblo de Jerusalén, si bien como canto procesional, fuera de la misa [28]. Prescindiendo ahora de la polémica, interesa ante todo conocer bien el texto y su evolución formal.

En el salmo 118 se dice:

«Da la salvación («hoṣi'ah-na», הושיעה נא), Yahvé...—25—.
Benditos los que vienen en nombre del Señor.
Os bendecimos desde el templo de Yahvé—26—.
Yahvé es el Dios que nos ilumina.
Iniciad el cortejo con palmas,
hasta los cuernos del altar»—27—.

(Sal 118,25-26).

Veamos las citas que el Nuevo Testamento hace del pasaje anterior:

«Las gentes... cortaban ramas de árboles y las tendían por el camino..., gritando:

Hosanna al hijo de David.
Bendito el que viene en nombre del Señor.
Hosanna en las alturas»

(Mt 21,9).

Marcos trae la siguiente variante:

«Hosanna.
Bendito el que viene en nombre del Señor.
Bendito el reino que viene de nuestro padre Abrahán.
Hosanna en las alturas» (y sigue: «entró en el templo...»)

(Mc 11,9-10).

Lucas cita así los vítores de la multitud:

«Bendito el que viene,
el Rey, en nombre del Señor.
Paz en el cielo y
gloria en las alturas»

(Lc 19,38).

Comparando unas citas y otras, notamos que el *Hosanna* ha pasado de un significado deprecativo, en el Antiguo Testamento, a un sentido aclamativo. No es ya «Hosanna, Yahvé», sino «Hosanna a Yahvé».

En segundo lugar, el texto de Lucas (19,38) parece acercarse mucho a la segunda parte de la *quedusa:* «Bendito el que viene... paz... gloria en lo más alto de los cielos». Ez 3,12

28 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II (Viena 1958) p.161.

dice: «Bendita la gloria de Yahvé en el lugar de su morada». Ciertamente se realiza un despegue, por parte cristiana, del templo («lugar de su morada»), para alcanzar una dimensión universal («las alturas»). Esta referencia a las alturas se une al *Hosanna* en Marcos y Mateo. Pero falta en el salmo 118,25 y en Jn 12,13, que sigue más de cerca la versión original. De hecho, parece como si *Hosanna,* en los Sinópticos, equivaliera a gloria. Marcos (11,10) y Mateo (21,9) dicen: «Hosanna en las alturas». Lucas, en cambio (11,10), escribe: «Gloria en las alturas».

¿Serían estas semejanzas de pasajes neotestamentarios con el final de la *quedusa* la razón de que se incorpore el *Benedictus* al *Sanctus?* Diríase que tan sólo cambia el objeto o destinatario de la bendición. En vez de a Yahvé, se bendice al Mesías; es decir, se concreta o aplica la formalidad de la bendición.

Y, por otro lado, no puede uno menos de sospechar un hilo de conexión entre el final del *Benedictus* en Lucas y el encabezamiento del *Gloria in excelsis* interpretado como Targum del *Sanctus,* según hicimos antes. Nos faltan documentos para seguir ese hilo. Pero se vislumbra por ahí una nueva pista de empalme, al menos interno, entre el *Sanctus* y el *Benedictus.*

Lo que sí debe ser motivo de mayor atención es el sentido de la bendición que es el *Benedictus.* ¿Es ascendente o descendente?

A primera vista no se ve tan claramente una respuesta. Parece, con todo, que se trata de una bendición descendente. Hay que repasar el salmo 118,25-27. El salmo 118 es un canto procesional de entrada en el templo (o en la Ciudad Santa), a través de sus pórticos, o puertas principales, en un acto que, por eso, ha sido denominado «Liturgia del pórtico» o «Liturgia liminar» (los salmos 15 y 24 pertenecen al mismo género).

Esta liturgia y estos salmos consisten en un diálogo o en un canto alternado entre los que llegan para entrar en el templo y los que les reciben. Por lo que se refiere a nuestro pasaje, parece que está pensado para el grupo encargado de saludar y recibir a los peregrinos que llegan. Y el saludo consiste en una bendición; una bendición que tiene todos los visos de ser la aarónica, más o menos parafraseada o según alguna de sus variantes. Recuérdese su texto:

«Que Yahvé te bendiga y te guarde.
Que Yahvé, graciosamente, haga brillar sobre ti su rostro
y te dé la gracia.
Que Yahvé te descubra su rostro
y te dé la paz»

(Núm 6,24-26).

Recuérdese también que era ésta la única ocasión en que los sacerdotes pronunciaban explícita y directamente el nombre de Yahvé. Por eso se dice a continuación, en el mismo pasaje: «Que ellos—los hijos de Aarón, es decir, los sacerdotes—pongan mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré» (Núm 6,27). La mención del nombre de Yahvé es ya de por sí una bendición (descendente).

El salmo 118,27 trata claramente de una procesión que está entrando en el templo, camino del altar. El v.26 recoge la bendición que pronuncian los sacerdotes del interior del templo sobre los que entran de fuera:

«Benditos los que vienen en nombre de Yahvé.
Desde el templo del Señor os bendecimos.
Yahvé es el Dios que nos ilumina»
(Sal 118,26-27a).

La identidad de motivos y casi de forma con el texto anterior (Núm 6,24-26) es patente.

A partir de aquí podemos resolver un equívoco presente en las traducciones del *Benedictus* e incluso en su texto original. El *in nomine Domini* no se sabe nunca si depende de *benedictus* o del *qui venit*. La conclusión que se desprende del análisis anterior es clara. Depende de *benedictus*. Por lo tanto, se debe traducir, para evitar ambigüedades: «Bendito en nombre del Señor el que viene (el que llega)».

Nos confirmamos en tal traducción si recordamos un nuevo aspecto encerrado en el pasaje bíblico en cuestión. La exégesis midrásica del tiempo de Jesús interpretaba todo el *Hallel* y, por lo tanto, el salmo 118, escatológicamente. Al frente de los que se acercaban al templo veía llegar un día al Mesías, recitando y escuchando este salmo [29]. El bendito en el nombre de Yahvé, por excelencia, es el Mesías que llega. El escucharía un día estas palabras, esta bendición. Juan y Mateo proyectan claramente tal teología o creencia judía sobre Jesús (Jn 12,12-18; Mt 23,37-38).

Efectivamente, Juan habla de los que salen del interior de Jerusalén al encuentro de Jesús, que se dirigía a la Ciudad Santa. Ellos son los que proclaman el *Benedictus* y el *Hosanna,* no los que le acompañan (véase también Mt 23,37.38-39;

29 J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1960) p.27; E. KÄHLER, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24 Psalms in der alten Kirche* (Gotinga 1957) pp.41-88. Es muy interesante el análisis del salmo 24 y de la historia de su interpretación hecha por Käler, así como la relación que establece entre este salmo 24, recitado en el oficio sinagogal el primer día de la semana, nuestro domingo (HOTZMANN, *Mishna. Tamid* VII 4) y el *Te Deum,* himno pascual, «dominical», con resonancias anafóricas (véanse los versos: *Tu rex gloriae, Christe... non horruisti virginis utero...*).

Lc 13,35). Ni Mateo (21,9) ni Marcos (11,1-11) recogen este matiz de los dos grupos o coros: el que sale y el que entra. Se ve, pues, que Juan (12,12-18) y Mateo (23,37-38), al transmitir el *Benedictus,* introducen una nota escatológica-apologética. El final o plenitud de los tiempos, coincidente con el advenimiento del Mesías, ha entrado en vigor con la llegada de Jesús.

Concluyamos: El *Sanctus* es una aclamación dirigida a Dios. El *Benedictus* es también una aclamación, pero dirigida a Cristo en su permanente advenimiento litúrgico, en su entrada a la Jerusalén nueva, que es la Iglesia, reunida y visibilizada a través de la asamblea litúrgica. Esta aclamación no es tanto optativa—deseo de que descienda la bendición de Yahvé sobre Jesús—cuanto afirmativa, testimonial—la bendición ha descendido y por eso es «bendito»—.

Ciertamente, el misterio de la persona de Jesús hace que se difuminen todas nuestras distinciones y clasificaciones entre bendiciones ascendentes y descendentes. Las dos se encuentran y reúnen en El gracias a la confluencia hipostática en El de la naturaleza divina y la naturaleza humana. La transición del *Sanctus* al *Benedictus* puede hacerse suave e insensiblemente [30].

CAPITULO 27

FRAGMENTOS EUCOLÓGICOS INTEGRADOS EN LA EUCARISTÍA. II

Pater. Kadis. Shemoné Esre. Tefilla

Varias veces, a lo largo del capítulo anterior, se nos han abierto pistas que parecían llevar a otra oración cristiana, la oración por excelencia, integrada hoy en la eucaristía: el Padrenuestro. Hemos pasado de largo, renunciando a seguir por ellas e incluso a mencionarlas para no desviarnos del tema central del capítulo, ya de por sí complejo y vasto. Ahora podemos volver al punto de partida desde donde se vislumbraban estas estrechas afinidades con la oración «dominical».

En primer lugar, cuando hablamos de la santidad de Dios y del verbo «santificar», dijimos que en la conjugación derivada «Nifal» significaba mostrar (Dios) su santidad. La súpli-

30 Queda aquí confirmada la observación que hicimos en el capítulo 7 sobre la distinta significación de «eulogemenos» (bendición descendente) y «eulogetos» (bendición ascendente). En estos pasajes neotestamentarios aquí analizados la forma es «eulogemenos».

ca del *Pater: Agiaszeto to onoma sou* (ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου) (Mt 6,9) es el giro griego equivalente del «Nifal» de «qdš» («niqdaš», נקדש). Significa, por lo tanto: muestra tu nombre como santo (cf. Lev 10,3; Ex 29,43; 22,32; Jo 5,16; Ez 20,41; 38,16)[1].

Paralelamente a lo que sucede en glorificar y recordar, analizados en capítulos anteriores, y en las otras peticiones del *Pater,* aquí también el sujeto es Dios, no el hombre. La perspectiva es descendente, no ascendente.

El nombre significa la persona de Dios. El nombre, por lo tanto, es santo ya de por sí, puesto que lo es su persona. Lo que falta y se pide es que sea revelada—y revelado—en su santidad.

Esta expresión «santificado sea tu nombre» que Jesús emplea en el Padrenuestro era muy frecuente en el judaísmo rabínico. También se usaba otra sinónima: «Magnificado sea tu nombre» («gdl», גדל). Ambas expresiones las hallamos en el *Kadis.* Henos aquí en una órbita más amplia, a la que queríamos llegar. En el pequeño grupo de fragmentos eucológicos similares a la bendición eucarística, integrados en ella, nos falta por ver otros más, el *Kadis,* por ejemplo, que ha servido de patrón a Jesús para componer su plegaria. Al analizarlos en sí y en sus mutuas relaciones obtendremos no sólo una mejor comprensión de la oración dominical, sino también de la misma eucaristía en la que ésta se halla incrustada como parte integrante desde el siglo IV al menos[2]. También saldrán nuevos hilos de la espesa trama en que se entreteje la eucología judeo-cristiana[3].

Empecemos, pues, este nuevo capítulo sobre fragmentos eucológicos afines refiriéndonos al *Kadis.*

No es fácil poder obtener una descripción satisfactoria de lo que es el *Kadis.* En principio, podemos decir: es una plegaria en parte doxológica, en parte deprecativa, que cierra el oficio sinagogal de lectura de la *Tora,* o de la explicación homilética subsiguiente. Inseparable de los usos de la sinagoga en su plegaria comunitaria era la instrucción, lectura y formación (Sira 51,23; J. *Meq.* 3,1.73). Por lo cual, cada sinagoga tenía adosadas dos salas que hacían de clases o escuelas los sábados y días de fiesta. La lectura pública y la explicación de

1 PROCKSCH, *Agios. Wörterbuch z. N. T.:* Kittel II 9.
2 *Cateq. Mistag.* V 11-18: QUASTEN, pp.103-107; SAN AGUSTÍN, *Serm.* 227: PL 38 1101.
3 Como bibliografía general sobre el Padrenuestro hemos consultado:
H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* (Leipzig 1957). En castellano, traducido: *Padre nuestro* (Madrid 1961); J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser* (Stuttgart 1962); E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser* (Zurich 1952).

la *Tora* era una institución tan primitiva, que se atribuía su origen a Moisés [4]. Los días de mercado, a saber, los lunes y los jueves, cuando los campesinos se reunían en las ciudades, eran también días de lecturas y de instrucción (J. *Meq.* 4,1; 75,21; Jer 17,19-27; 36,4-13; 2 Re 4,23; Is 1,12; 66,23; Neh 8,1-9.13.18; 9,3; 13,1-3).

La lectura de una porción de la *Tora* llegó a ser parte central del servicio sinagogal. En los Hechos hay cantidad de indicios (13,14.49; 9,20; 14,1; 13,5; 18,19,8; 17,17) [5].

La parte instruccional tenía como tres fases: la introducción, la exposición y el resumen o conclusión. Especialmente, al llegar a este final conclusivo, parece que se decían palabras de consuelo recordando las promesas mesiánicas [6]. Aquí nos encontramos con un punto oscuro, difícil de aclarar, pero aun así interesante. Se recordará, dijimos en el capítulo anterior, que había tres *quedusa*. Una de ellas era la *quedusa Sidra*, precisamente la que cerraba la lectura o la explicación de la *Tora*. En qué se diferenciaban, cuándo se decía una o se decía la otra, no está claro [7]. Pero la identidad, o al menos semejanza de función, se expresa claramente por el nombre. Ambos formularios tienen un nombre con la raíz «qdš» (קדש, santo). La *quedusa Sidra* tiene forma de *beraká*. No así el *Kadis*.

Obsérvese de paso la extensión que alcanzan las denominaciones de elementos litúrgicos procedentes de esta raíz. No sólo es el *Kadis* y las tres *quedusa*. Es el *Kidus* del que hablamos a propósito de la cena... La santidad de Dios inunda e impregna la vida de Israel. El solo santo es El. Pero al elegir por pueblo suyo a Israel, le hace partícipe, a raudales, de su santidad.

Suele considerarse como un antecedente del *Kadis* a Ez 38,23:

> «Yo manifestaré mi grandeza y mi santidad
> y me haré conocer ante los ojos de las naciones numerosas
> y sabrán que soy Yahvé»
>
> (Ez 38,23) [8].

Ciertamente parece que el núcleo del *Kadis* que nos llega a nosotros es el de antes de la caída del templo. He aquí el texto [9]:

4 Filón, *De Septenario* 6; Flav. Josefo, *Antiquit.* 16.2.4; J. Meq., 4.1; 75.19. Cf. también Act 15,21.

5 David de Sola Pool, *The Kaddish* (Leipzig 1909) p.5.

6 Bacher, *Exegetische Terminologie der Tannaiten un der Amoräer.*

7 D. Flusser, *Sanktus und Gloria*, en *Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel* (Leiden-Colonia 1963) p.140.

8 J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* p.93.

9 Véanse otros pasajes midrásicos alusivos a nuestra cuestión en David Sola pp.8-9.

«Quiera El, según su voluntad,
revelar la grandeza y santidad de su nombre
en el mundo que ha creado
y su reino
(y hacer surgir su redención; hacer se acerque su Mesías),
durante el tiempo de vuestra vida
y todos los días de la vida de la casa de Israel;
pronto, en un tiempo próximo. Amén»[10].

Hay otras versiones diferentes, con variantes.

La semejanza con la primera parte del *Pater* aparece claramente, sobre todo en la versión de Mateo:

«Padre nuestro, que estás en los cielos:
que tu nombre sea santificado;
que tu reino llegue;
que tu voluntad sea hecha, en la tierra como en el cielo»
(Mt 6,9-10).

Ahora se ve clara la aplicación y el interés de nuestras observaciones sobre la conjugación del verbo «qdš»—santificar—. El «revelar la santidad de tu nombre» dijimos que equivalía al giro griego «santificado sea tu nombre». Es un primer punto importante de coincidencia entre el *Pater* y el *Kadis.* El comienzo es idéntico. El *Kadis* añade un sinónimo, «magnificar», muy frecuente en tales casos (Lc 1,46) y que falta en el Padrenuestro por estar compuesto con una gran sobriedad.

También se ve una convergencia entre la petición por la revelación—la llegada—del reino (señorío) de ambas plegarias.

La referencia a que se haga la voluntad de Dios falta en la versión de Lucas. En el *Kadis* está muy levemente indicada. Sin embargo, puede tener una raigambre en la tradición eucológica judía. Recuérdese el comienzo del *Gloria in excelsis,* antes analizado. Allí había otra pista abierta al *Pater.* Efectivamente, allí dijimos que el substantivo «raṣon» (רצון o *eudokía,* εὐδοκία, benignidad, benevolencia—en Mateo se usa *zelema,* θέλημα—) tenía, en la mayoría de los casos, a Dios por sujeto. Se refería a la voluntad salvadora y graciosa de Dios hacia el hombre[11].

El «hágase tu voluntad en el cielo (desde el cielo)» o el «derrama tu voluntad graciosa—tu gracia—sobre los que te temen» es una oración frecuente en la literatura judía *(B. Berakot* 29b; *Tos. Berk.* 3.7).

Si pensamos que «santificar el nombre», en el sentido de revelar la santidad de ese nombre por parte de Dios, es sinóni-

10 D. DE SOLA, o.c., XII.
11 D. FIUSSER, *Sanktus und Gloria* p.148. También lo dicho en la p.90 sobre Jn 12,28 y Mt 26,39.

mo de «glorificarlo», también por parte de Dios, encontramos una indudable semejanza con la primera parte del *Gloria in excelsis,* según el análisis de este himno hecho en el capítulo anterior («Gloria en el cielo... benevolencia—voluntad graciosa y salvadora—en la tierra»). Allí llegamos a la conclusión de que el *Gloria,* por esta primera parte suya, tenía una estrecha relación con el *Sanctus* y la *quedusa* del «yoser» y del *Te Deum.* Precisamente el *Sanctus* y la *quedusa* se centran en la santificación del nombre.

Ahora vemos que estas convergencias, por no hablar de dependencias, se amplían a nuevos círculos: el *Pater* y el *Kadis.* Estamos sencillamente en una especie de remolino de textos similares que, si bien puede producir un cierto vértigo, nos sumerge ciertamente y nos hunde en lo más profundo del espíritu y la plegaria del pueblo de Dios, del que Cristo y su Iglesia han emergido.

Por otro lado, el Padrenuestro, a causa de estos mismos datos, parece igualmente sólo una variante de otra constante en la oración veterotestamentaria. Me refiero a lo que podemos llamar la plegaria escatológica. Hemos visto que las palabras de Cristo: «haced esto en memorial de mí» equivalían a invitar a sus discípulos a que ofrecieran al Padre la Eucaristía para obtener de El su glorificación. Volvemos ahora a encontrarnos con el mismo tema. El «Padre, santificado sea tu nombre», equivale—porque es sinónimo, entendido como verbo que tiene por sujeto a Dios—al «Padre, glorifica tu nombre» de Jn 12,28 [12]. Recuérdese Ez 36,23 y las introducciones a la *quedusa* del «yoser» y al trisagio de Clemente, antes transcritas [13].

Por aquí se ve con nueva luz el sentido mesiánico y cristológico del «Padre nuestro». La santificación del nombre y la realización de su voluntad salvadora no son un hecho vago o abstracto. Es un hecho que se concreta en Cristo. El «Padre, glorifica tu nombre», de Jn 12,28, se completa con el «Padre, glorifica a tu Hijo», de Jn 17,1.

A estas alturas podemos hacer una reflexión que nos parece fundamental. Se suele explicar el Padrenuestro diciendo que es un conjunto de peticiones; que tiene tantas y cuántas intenciones de súplica. Es una explicación verdadera sólo parcialmente. Esta primera parte de la oración dominical, hasta aquí analizada, vemos que está en una línea muy cercana a la

12 E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser* (Zurich 1952).
13 STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T.* I p.409.

de los textos doxológicos considerados a lo largo de los capítulos anteriores.

Es verdad que el tono y el giro es optativo-deprecativo, no afirmativo, como es el tono y el giro de la *beraká,* la doxología o el memorial. Pero el contenido es el mismo. Se centra en la gloria y la santidad de Dios, en su designio salvador —*eudokía*—. Ciertamente, el centro no es el hombre en sus indigencias concretas, particulares, como suele serlo en oraciones de petición. El centro es Dios, desde luego en su relación con el hombre.

De ahí que esta primera parte del Padrenuestro esté completamente en la región de la oración de alabanza que hemos descrito más atrás. Es una plegaria eminentemente contemplativa. Y el no caer en la cuenta de ello puede llevar, como de hecho lleva frecuentemente, a malentendidos; a un empobrecimiento, a un vaciamiento interior.

Podría decirse que esta variante de oración doxológica se distingue, por ejemplo, de la *beraká,* en que proclama y alaba la divinidad de una manera eminentemente dinámica, historizada. Dios es contemplado en ella, no tanto como realidad estática, ni como realidad manifestada en el pasado, sino preferentemente como realidad a manifestar a través de un devenir, en un futuro. Es una plegaria de dinámica escatológica, de la familia del *Marana tha* (recuérdese, porque es fundamental aquí, lo que dijimos en el capítulo anterior sobre la santidad y la gloria en la teología del A. T.).

¿No era del mismo corte el *Kadis* que cerraba las lecturas en el oficio sinagogal? De hecho, la liturgia judía actual lo usa en el oficio de Difuntos. Se ve ahora más clara la afinidad de los dos textos.

Se ve también el sentido de la forma optativa de este tipo de oración, pero también su parentesco con los formularios, bien eucarísticos, bien integrados en la Eucaristía. El que, con el correr de los años, acabara entrando el Padrenuestro dentro de la Eucaristía se nos aparece, desde la perspectiva en que nos hallamos, como un proceso natural y orgánico.

Igualmente podemos ahora comprender mejor la interpretación que distintos escrituristas han hecho del c.17 de San Juan, como de una glosa o un eco de la plegaria eucarística de la Iglesia primitiva.

Pero la afinidad del Padrenuestro con la *beraká* tiene otros puntos de apoyo. El mostrarlo consistirá simplemente en terminar de analizar las partes de la oración dominical sobre las que aún no hemos dicho nada.

Si para las reflexiones hechas en torno a la primera parte hemos recurrido al *Kadis,* en esta segunda parte haremos bien en echar mano de otro formulario oracional judío, muy importante por cierto, a saber, el «Shemoné Esre», o *Tefilla,* porque nos proporcionará la mejor explicación y orientación.

No viene al caso el hacer un examen detenido de la *Tefilla.* Baste con recordar algunos elementales extremos [14]. Para entendernos, y usando términos prestados de la liturgia cristiana, podríamos decir que la *Tefilla* es una *prex fidelium,* la oración letánica que cierra la oración matutina sinagogal. Actualmente contiene 18 invocaciones, por lo que se denomina también a esta oración con el término «Shemoné Esre» (dieciocho). Sin embargo, no todas las invocaciones poseen la misma antigüedad. Parece que las más antiguas (que son las primeras y las últimas) proceden de un tiempo muy anterior a la destrucción del templo y, por lo tanto, al nacimiento de Cristo (MISCHANA, *Jon.* IV 5.6 y VII; cf. también Dan 6,11). Otras, en cambio, se ve que aluden a los sucesos posteriores a la muerte de Jesús.

Por lo que se refiere a su estructura, tal como hoy la conocemos y tal como consta ya esquemáticamente en ciertos manuscritos del siglo III [15], podemos dividir esta oración en tres partes.

La primera tiene tres bendiciones o *berakás.* Son tres estrofas de alabanza a Yahvé. La segunda encierra las peticiones propiamente dichas. La tercera vuelve a la bendición (ascendente)—inclusión—, acabando con la bendición descendente o aarónica.

La clasificación de las peticiones suele hacerse de distinta manera. Según algunos autores (Elbogen y Holtzmann), un primer grupo de tales invocaciones se refieren a bienes individuales, y un segundo grupo, a bienes nacionales. Otros autores [16] opinan más bien que preceden las súplicas por los bienes de la vida presente y siguen los de la vida futura, en relación con el fin de este mundo.

Entre los primeros están el conocimiento de la *Tora* (bend.4), la fidelidad en su seguimiento (bend.5), el perdón de los pecados (bend.6), la ayuda divina en las dificultades (bend.7), la curación de las enfermedades (bend.8), la fecundidad del campo (bend.9).

Entre los segundos se mencionan la libertad escatológica (bend.10), la reunión desde la dispersión (bend.10), la sobera-

14 I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst.* p.73.

15 O. HOLTZMANN, *Das Tagesgebet.* 62: *Die Mishna* (Giessen 1912). Comentario, introducción...; DALMAN, *Worte Jesu* (1898) pp.298-304.

16 K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Tubinga 1950) p.25.

nía (bend.11), la destrucción del dominio extranjero (bend.12), la conversión de los prosélitos (bend.13), la recompensa final (bend.13), la erección de Jerusalén y del templo (bend.14), la llegada del Mesías (bend.14).

Nos ha parecido conveniente transcribir aquí el texto íntegro, para poder establecer mejor la comparación con el Padrenuestro y, de paso también, con la plegaria letánica de la misa (preces de los fieles), que en el cristianismo primitivo tenía tanta importancia. Así completamos nuestro estudio de la oración eucarística, contrastándolo con un tipo de plegaria primordialmente deprecativo. He aquí este texto que, como se verá, va dividido en cada invocación por breves fórmulas de bendición (por eso se habla de 18 bendiciones):

1 «Bendito Yahvé, Dios nuestro, Dios de nuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob, Dios fuerte y temible, Dios Altísimo, que creaste el cielo y la tierra, escudo nuestro, refugio de generación en generación.
Bendito Yahvé, escudo de Abrahán.

2 Eres fuerte y humillas a los orgullosos, juzgas a los obstinados, vives eternamente, resucitas a los muertos, haces soplar el viento y descender el rocío, cuidas de los vivos, das vida a los difuntos.
Bendito Yahvé, que resucitas a los muertos.

3 Eres santo y es terrible tu nombre y no hay Dios fuera de Ti.
Bendito Tú, Dios santo.

4 Agrácianos, Padre nuestro, con el conocimiento de Ti, con el conocimiento y la prudencia de tu Ley.
Bendito Tú, que agracias con el conocimiento.

5 Vuélvenos a Ti, Yahvé, y nos convertiremos. Renueva nuestros días como los renovaste otras veces.
Bendito Yahvé, que ama la conversión.

6 Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra Ti. Borra nuestros crímenes. Apártalos de tus ojos. Tu misericordia es grande.
Bendito Tú, Yahvé, rico en perdones.

7 Mira hacia nuestra miseria, y guíanos en nuestras luchas. Líbranos por tu nombre.
Bendito Tú, Yahvé, Redentor de Israel.

8 Sálvanos, Dios nuestro, de los tormentos de nuestro corazón; libéranos del dolor y de la angustia. Cura nuestras heridas y golpes.
Bendito Yahvé, que cura los enfermos de su pueblo Israel.

9 Bendice para nuestro bien, Yahvé, Dios nuestro, este año; y acelera el año de nuestra redención. Da rocío y lluvia al suelo. Llena el mundo de los tesoros de tu bondad. Bendice la obra de nuestras manos.
Bendito Yahvé, que bendice los años.

10 Suena la trompeta para nuestra liberación. Levanta estandarte para congregar a los desterrados desde las cuatro esquinas del mundo.
Bendito Yahvé, que reúnes los dispersos de tu pueblo, Israel.

11 Danos jueces como en tiempos pasados y consejeros como al principio. Y domina Tú solo sobre nosotros.
Bendito Yahvé, que ama lo que es recto.
12 Que los perseguidores pierdan toda esperanza. Desarraiga pronto en nuestros días el reino del orgullo. Que los apóstatas desaparezcan y sean borrados del libro de los vivos y de los justos.
Bendito Yahvé, que hace inclinarse a los insolentes.
13 Que tu amor actúe sobre los extranjeros piadosos. Danos un buen jornal; a nosotros y a los que hacen tu voluntad.
Bendito Yahvé, refugio de los justos.
14 Ten compasión y misericordia, Yahvé, Dios nuestro, sobre Israel, tu pueblo; sobre Jerusalén, tu ciudad; sobre Sión, morada de tu gloria; sobre el templo, tu casa; sobre el reino de la casa de David, tu ungido.
Bendito Yahvé, Dios de David, que construye Jerusalén.
15 Escucha, Yahvé, Dios nuestro, la voz de nuestra plegaria, y compadécete de nosotros, ya que eres un Dios compasivo y benévolo.
Bendito Yahvé, que escucha la oración.
16 Sea complacido Yahvé, nuestro Dios, y habite en Sión. Quieran servirte, Yahvé, tus siervos en Jerusalén.
Bendito Yahvé, al que deseamos servir con temor.
17 Te bendecimos, Yahvé, Dios nuestro, Dios de nuestros padres, por la gracia y misericordia que nos has mostrado a nosotros y a nuestros padres. Si nuestro pie tropieza, ayúdanos con tu gracia.
Bendito Yahvé, a quien hay que alabar.
18 Da tu paz a Israel, tu pueblo, a tu ciudad y heredad.
Bendícenos a todos como a un solo hombre.
Bendito Yahvé, que trae la paz».

(Shemoné Esre) [17].

La primera impresión es que la oración judía es mucho más extensa y amplia que la de Jesús. Por el contrario, la oración legada por Jesús ha quedado reducida a algunos elementos esenciales, formulados con absoluta sobriedad. Si aceptamos la división de Kuhn, deberemos decir que el orden del «Shemoné Esre» parece invertido completamente. Lo que tiene un carácter más escatológico pasa del final al comienzo.

Las peticiones del Padrenuestro que parecen tener una afinidad con las de la *Tefilla* son la petición del pan (bend.9) y del perdón de culpas (bend.6, en la que falta la referencia al perdón previo del hermano). También la petición de verse libre de tentación recuerda a la bendición 7-8.

Sin embargo, esta división entre el presente y los tiempos escatológicos no cuadra con la oración dominical. Porque toda ella está impregnada de la cercanía del final del tiempo. El Padrenuestro nace de la conciencia escatológica de Jesús. El final es inminente. El creyente no necesita apenas nada; solamente el pan para el «hoy»—el tiempo que dura la espera,

17 O. Holtzmann, o.c.

preñada ya del futuro—, el arreglo de sus cuentas con Dios (perdón de los pecados) y la liberación del naufragio final—la tentación satánica; no esta o aquella tentación, sino la gran prueba final, la revelación del anticristo, la última persecución del santo, la apostasía— [18].

Este sesgo escatológico es más intenso en el Padrenuestro que en el «Shemoné Esre». Las preces judías están ciertamente marcadas por la situación histórica, y se pide en ellas el final. El Padrenuestro lleva la huella, no sólo de una determinada situación histórica, sino de aquella tan peculiar del «entretiempo» cristiano, del «ya, pero todavía no», que tiene una densidad de gravedad, de inminencia, de transitoriedad, de ingravidez totalmente particulares.

¿No hemos olvidado los cristianos este espíritu al hacer nuestras súplicas, nuestras preces, nuestra oración de intercesión? ¿Cómo se puede compaginar este espíritu con el otro tan agudamente presente hoy en la Iglesia, que la hace sentir con especial fuerza la demora dilatoria introducida dentro de esa inminencia del final?

En todo caso se ve que la primera y segunda parte del Padrenuestro forman una unidad homogénea. La súplica por la venida del reino, suma y síntesis de la santificación del nombre, se prolonga y se adapta a la situación concreta del bautizado en la segunda parte del *Pater*. Podríamos decir: las llamadas tres primeras peticiones del *Pater*, que, como vimos, no son tales peticiones en un sentido unívoco, tampoco son tres, sino una sólo, desplegada en tres expresiones sinónimas. Y las otras intenciones son las que «sitúan» encarnatoriamente las primeras.

El Padrenuestro es una exclamación brotada de la intensidad del misterio personal de Jesús, de su conciencia mesiánica de ser el portador final de los tiempos; conciencia abundantemente atestiguada a lo largo de los Evangelios, que quiere comunicar a sus discípulos y que vierte en fórmulas por El aprendidas en la sinagoga, recortándolas, simplificándolas («al orar, no charléis...», Mt 6,7), dándoles la urgencia de la cancelación de la historia, irrumpida con El.

Sería erróneo presentar el Padrenuestro como la oración modélica, *ut sic*. Es sencillamente, según Jesús, la oración propia de una coyuntura concreta de la historia de la salvación, del *kairós* o la «hora», llegada con su muerte y su resurrección, que no aguarda sino una última manifestación de la gloria ya encerrada en el seno de su Iglesia.

18 J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser* p.98.

Todo lo cual nos obliga a pensar que la conexión del Padrenuestro con la gran bendición eucarística es más profunda de lo que parece; de naturaleza, más que formal, teológica, como hoy se dice. Si vimos a lo largo de todo un capítulo que la Eucaristía estaba atravesada por un potente pálpito escatológico, al volver ahora a escuchar con más atención al Padrenuestro, caeremos en la cuenta de que esta exclamación escatológica, es decir, la oración dominical, puede vivirse como su mejor broche; broche que la cierra (sigue a la anáfora) y broche que la abre (precede a la Eucaristía-sacramento).

Dijimos que el *Marana tha* era de la familia del *Pater.* Es cierto, pero precisemos. El *Marana tha* es un vítor breve y fulgurante. El Padrenuestro es una plegaria que describe, ciertamente, con concisa y ajustada fuerza evocadora, el horizonte último de la historia salvífica. Se remonta rumbo a ese horizonte que se despejará a la llegada del Señor glorioso: la santificación del nombre, la *eudokía,* el reino. Las semejanzas formales con los otros formularios menores eucológicos, integrados en la Eucaristía, semejanzas que no hemos sino sugerido tímidamente, pueden ser otras tantas pistas para desenterrar y sacar a la superficie la impregnación escatológica de que están penetradas y que, por nuestra insensibilidad hacia esta dimensión de nuestra fe, se nos escapan.

La continuación del «Shemoné Esre» en la liturgia cristiana, paralela o independientemente del Padrenuestro, puede verse, por ejemplo, en las *Constituciones apostólicas* VII 33-38; VIII 12-15. Por lo que se refiere a la evolución de las preces de los fieles, habría que preguntarse, tras nuestras últimas conclusiones, si se ha mantenido ese espíritu específicamente cristiano que parece quiso darles el Padrenuestro. Al fin y al cabo, el Padrenuestro parece, según nuestro análisis, un sustitutivo de las preces judías. ¿Se ha mantenido el espíritu de esta sustitución? ¿O se ha recaído, por el contrario, en un tipo de súplica más judaico o naturalista? ¿No parece que se impone un estudio, no sólo formal, sino teológico, de las preces de los fieles a partir de esta perspectiva de la génesis del Padrenuestro y de su dimensión escatológica?

Se suele recordar [19] que, así como el «Shemoné Esre», con el «Shema», era como la oración cotidiana del judío, que llegó a repetir tres veces al día, el Padrenuestro es prescrito por los Padres apostólicos como la oración que el cristiano debe repetir también tres veces cada jornada (v.gr., la *Didajé* 8,2). En este dato se ve claramente la función sustitutiva del *Pater.*

19 K. G. Kuhn, o.c., p.28.

Están, pues, justificados los interrogantes que hemos dejado planteados y que requerirían una iluminación más bien teológica para ser respondidos. Por eso dejamos ahí la cuestión.

Finalmente queremos añadir una última observación. Hemos dicho, un poco de paso, que el Padrenuestro se incorpora a la misa en el siglo IV, fecha que puede desconcertar. ¿Cómo es posible una incorporación tan tardía? Ahora podemos matizar tal afirmación.

Ciertamente, las primeras noticias explícitas del entronque del *Pater* en la Eucaristía, ya constituida en la anáfora perfectamente estructurada, de que tenemos noticia clara, documental, data sólo de ese siglo. Sin embargo, los escrituristas han sabido detectar ciertas huellas que nos hacen descubrir un uso litúrgico del *Pater* completamente primitivo. Mencionemos dos datos:

Los llamados pasajes del *Abba* (Padre) que hay en Pablo (Gál 4,6 y Rom 8,15) proceden quizás del uso litúrgico del Padrenuestro. Son como su eco y su glosa [20].

Un segundo dato es la conclusión que cierra el *Pater* en la versión de Mateo, al menos en algunos de sus manuscritos. «Porque tuyo es el reino, y la fuerza, y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (Mt 6,13). Es una doxología de procedencia litúrgica que se le pudo adherir al Padrenuestro, precisamente a causa de su uso litúrgico. Algunos autores piensan que fue usado en la celebración del banquete eucarístico o de caridad, y ahí se le unió esta doxología [21].

Toda la tradición ha interpretado la demanda del pan del Padrenuestro en un sentido *plenior,* como demanda del pan celeste, del pan del banquete mesiánico (Lc 22,30; 12,37). Es natural se uniera pronto a la celebración del banquete eucarístico, realización y respuesta de la demanda escatológica.

20 O. CULLMANN, *Grundzüge des urchristlichen Gottesdienstes,* en *Urchristentum und Gottesdienste* (Zurich 1950).
21 E. LOHMEYER, o.c., p.173; O. CULLMANN, o.c.

LIBRO TERCERO

CAPITULO 28

Las bendiciones de la «Didajé» y el rito eucarístico en San Justino

Se justifica que, al llegar a estas alturas de nuestra investigación, coloquemos un nuevo mojón demarcatorio, una tercera gran señal divisoria. Efectivamente, estamos abandonando la zona de los documentos estrictamente bíblicos que han constituido el objeto primario de las reflexiones de los dos libros anteriores. Franqueamos ahora una nueva zona, la de los textos eucarísticos postbíblicos. Con este nuevo paso pretendemos hacer un recorrido a través de dichos textos que nos proporcione una visión de conjunto de la evolución de la eucaristía, como un proceso correspondiente a su prehistoria bíblica tanto vétero como neotestamentaria.

Estamos ahora en la mejor sazón para recoger los frutos de nuestros laboriosos trabajos anteriores. Ahora podremos comprobar cómo realmente la eucaristía cristiana, considerada primariamente en su formalidad litúrgico-literaria, es la eclosión estival de la bendición hasta aquí analizada en sus estadios adolescentes.

Si en los capítulos próximos abordamos la consideración de formularios clásicos, al parecer siguiendo los pasos de otros libros sobre la misa, será con esta intención específica. No pretendemos enfrentarnos con las múltiples cuestiones que en torno a ellos suelen discutir algunos de los tratados más consagrados. Queremos mantenernos en una línea lo más rectilínea posible a lo largo de todo nuestro estudio, para que así tenga la unidad monográfica que su enfoque general exige.

Hecha la anterior observación preliminar, así como la siempre oportuna sobre el valor dogmático de la distinción entre escritos bíblicos y no bíblicos (problema del canon), no estará de más recordar que puede haber textos litúrgicos eucarísticos cristianos, no bíblicos, del mayor interés bajo todos los conceptos, y, además, anteriores a los bíblicos neotestamentarios. Tal puede ser el caso de la *Didajé* que ahora vamos a analizar.

Algunos autores opinan que se compone hacia el comienzo

de la segunda mitad del siglo I, antes que el evangelio de San Juan y, quizá, en parte, antes que el de San Mateo [1]. Por lo tanto, las estrechas relaciones de ósmosis y aun de dependencia que notamos entre este texto no bíblico y los bíblicos son muy explicables. En aquel momento todo formaba una gran unidad de algún modo indiferenciada.

La *Didajé* es un conjunto no sólo de doctrina, sino de normas concretas referentes a la organización y marcha de una comunidad. Es un género complejo que se compone de partes doctrinales catequético-kerigmáticas, de simples exhortaciones y de disposiciones disciplinares, salpicadas de detalles prácticos de organización. La mejor traducción para el título es la de *Instrucciones.* En el siglo II, estas διδαχαὶ serán denominadas διδασκαλίαι. En la literatura canónica posterior se adoptará el título más parcial, más disciplinar y jurídico, de διαταγαί, διατάξεις.

Los apóstoles a que alude el título *(Instrucciones de los apóstoles)* no son los *Doce,* sino aquellos varones que, recibiendo misión de su Iglesia-madre, la hacen irradiar hacia fuera a través de nuevas comunidades recién creadas y aún en expansión. Las visitan con autoridad de parte de la Iglesia-madre, establecen sus usos, hacen conocer su pensamiento sobre problemas o circunstancias difíciles, exhortan a la fidelidad al Evangelio. Inspirándose en los usos y en la vida de la Iglesia que les envía, en nuestro caso la Iglesia de Antioquía, redactan una serie de instrucciones sobre lo que se debe instituir o restaurar (véase, p.ej., en el caso de Pablo, Act 13,13; y en la misma *Didajé* 11,3.6). Así surge nuestro libro. Naturalmente, no se sigue que este apóstol sea autor de todo el contenido incluido por él en su *didajé.* Es claro que no lo es en lo referente a la catequesis sobre las dos vías, el Padre nuestro... ni en lo tocante a las oraciones eucarísticas [2].

Las oraciones eucarísticas; he aquí la parcela de la *Didajé* que nos interesa. Pocos pasajes patrísticos habrán dado lugar a mayor número de comentarios y disparidades de opinión. Betz hace cuatro grupos de sentencias [3]. Nosotros ni siquiera hacemos su enumeración. Por muy sintética que la quisiéramos, no dejaría de resultar prolija.

Igualmente, según la norma que nos hemos impuesto a lo largo de estas páginas, procuraremos mantenernos fuera de la polémica tradicional. Esta se ha centrado siempre en la cuestión de si estas oraciones eucarísticas se debían decir en la celebra-

1 J. P. Audet, *La Didajé* (París 1958) p.62-66.187-210.
2 J. P. Audet, o.c., p.118-131.169...
3 J. Betz, *Die Eucharistie...* I 1 (Friburgo 1955) p.75.

ción primitiva de la misa o si eran simplemente bendiciones de la mesa en las comidas fraternales, más o menos expresamente rituales, de los primeros cristianos.

Sin embargo, se debe recordar que, en medio de la amplia gama de posturas, se constata un punto común de coincidencia. Casi todos los autores reconocen que nuestras oraciones fueron, en un primer momento, textos litúrgicos de las misas más inmediatamente posteriores a Cristo, aunque en el momento de transmitirlas la *Didajé* hubieran quedado ya reducidas a un nivel inferior, a saber, ser formularios de bendición de la mesa. De este consenso partirán nuestras reflexiones. Es suficiente para justificarlas.

Como acabo de decir, no entraremos directamente en la discusión. Nos situamos en un ángulo de visión distinto. Sin embargo, es muy posible que, indirectamente, se desprendan ciertas conclusiones de interés para la misma vieja polémica.

Nuestro punto de vista ahora es hacer ver la continuidad de la línea evolutiva de la *beraká.* En estos textos transmitidos por la *Didajé* tenemos el mejor ejemplo de cómo, después de Cristo, en la primitiva Iglesia, se continúa la oración de bendición, ahora, con el nuevo contenido cristiano, en relación con la misa, pero guardando la forma y estructura por nosotros estudiada en los capítulos anteriores. Dicho de otra manera: en la *Didajé* tenemos algunos de los formularios más primitivos de la Misa y ellos nos muestran la dependencia esencial de sus primeras estructuras respecto de la *beraká* bíblica.

Copiamos, primeramente, los pasajes en cuestión (*Didajé* 9,1-10,6). Seguimos la edición de Audet, que es la más reciente [4]:

«He aquí lo referente a la eucaristía:

«Debéis decir la eucaristía (eucaristizar, bendecir, οὕτως εὐχαριστήσατε) así:

Te bendecimos (εὐχαριστοῦμεν), Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
que nos has hecho conocer mediante Jesús, también siervo tuyo.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. (Amén).

Sobre la fracción (del pan):

Te bendecimos (εὐχαριστοῦμεν), Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento que nos has hecho conocer
mediante Jesús, tu servidor.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. (Amén).
Como este pan partido,
esparcido antes por las lomas,
ha sido recogido y se ha hecho uno,

4 AUDET, o.c., p.234.

así tu Iglesia sea reunida en tu reino
desde los confines de la tierra.
A Ti la gloria y el poder por los siglos. (Amén).

Que nadie coma ni beba de vuestra eucaristía si no está bautizado en nombre del Señor. A este propósito el Señor ha dicho: No deis lo santo a los perros.

Después de saciaros, diréis así la eucaristía (οὕτως εὐχαριστήσατε):

Te bendecimos (εὐχαριστοῦμεν), Padre santo,
por tu santo nombre,
que has hecho habitar (κατεσκήνωσας) en nuestros corazones;
y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad
que nos has hecho conocer,
a través de Jesús, tu siervo.
A Ti la gloria por los siglos. (Amén).
Tú, Señor, Pantocrator, has hecho todas las cosas
a la gloria de tu nombre,
y has dado comida y bebida a los hijos de los hombres
para su disfrute y para que te bendigan.
Pero a nosotros nos has dado el don (εὐχαρισω)
de una comida y una bebida espirituales y de la vida eterna
por mediación de Jesús, tu servidor.
Por todo te bendecimos; porque eres poderoso.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. Amén.
Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,
para liberarla de todo mal
y perfeccionarla en tu amor.
Reúnela, santificada, desde los cuatro vientos,
en tu reino, que Tú le has preparado.
A Ti el poder y la gloria por los siglos. Amén.
Venga la gracia y pase este mundo. Amén.
Hosanna a la casa de David.
El que es santo, lléguese. El que no, arrepiéntase.
Marana tha. Amén.

Ya a primera vista se comprueba la estructura berakática de estas oraciones. Comienzan con el verbo clásico εὐχαριστεῖν, siguen con la invocación a Dios Padre y la indicación del motivo de alabanza, para concluir con una «inclusión» («a Ti la gloria» o «por todo te bendecimos»), a lo que el pueblo responde «Amén».

Los motivos de la alabanza son el alimento natural, como punto de partida y signo del alimento espiritual cristiano descrito con gran concisión: vida, fe, conocimiento, habitación del santo nombre, inmortalidad, vida eterna, recibidos gracias a la mediación de Cristo. El paso del don material natural al sobrenatural-histórico articula por dentro estos textos, según sabemos es tradicional en el ámbito bíblico.

La última parte se reserva siempre a la petición.

Pero antes de seguir adelante en el análisis formal convendrá que intentemos explicar el sentido de algunas expresiones.

Sobre lo que significa la «santa viña de David» (9,2) no hay gran claridad ni unanimidad entre los comentaristas. Peterson opina que no se refiere al vino, sino al Mesías (Sal 80-79)[5]. Lo uno no excluye, sino que incluye, a lo otro. La *Didajé,* inmediatamente antes de este formulario, nos recuerda que se debe decir sobre la copa. Es un dato que no se debe olvidar, so pena de caer en una interpretación demasiado abstracta. De hecho, Clemente de Alejandría[6] lo interpreta como referido a la sangre de Cristo. Lo mismo puede decirse de las *Constituciones apostólicas* VII 25,4.

Este libro séptimo de las *Constituciones apostólicas* es una copia, una glosa y una interpretación de la *Didajé.* En el lugar paralelo al que ahora analizamos suprime la expresión «viña de David» y la bendición correspondiente. Tras la acción de gracias por la vida, pone otra por la «sangre de Jesucristo». Está clara la interpretación estrictamente sacramental. Se ve, además, que ha querido cambiar el orden de la *Didajé,* que le resultaba extraño, y acomodarlo al tradicional de la Misa, entendiendo la bendición o eucaristía por la vida como la bendición sobre el pan consagrado, y la bendición sobre la vid ahora en segundo lugar, como la bendición sobre el vino consagrado o por consagrar. He aquí el texto:

«Debéis decir la eucaristía así:

Te bendecimos, Padre nuestro,
por la vida que nos has manifestado
a través de Jesús, tu siervo.
Por su mediación has creado todas las cosas
y de todas tienes providencia.
A El le enviaste para que se hiciera hombre
y nos salvara.
Permitiste que padeciera y muriera.
Quisiste glorificarlo resucitándolo.
Hiciste que se sentara a tu diestra.
Por El nos prometiste la resurrección de los muertos.
Tú, Señor, Pantocrator, Dios eterno,
congrega en tu reino a tu Iglesia
desde todos los confines de la tierra,
como esto, antes esparcido, se ha unido en un pan único.
Te bendecimos también, Padre nuestro,
por la sangre preciosa de Jesucristo,
derramada en favor de nosotros,
y por el cuerpo precioso,
signo del cual es esta celebración,
instituida por El, como pregón de su muerte»[7].

5 E. PETERSON, *Didaché c.9 et 10:* Ephemerides liturgicae 58 (1944) 12.
6 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives* 29. Cf. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* p.233.
7 *Constituciones apostólicas* VII 25,1-4: FUNK, p.411.

Pero volvamos a nuestro texto de la *Didajé.* Sobre el sentido del «nombre», también hay posibilidad plural de interpretaciones más particulares. Parece que se refiere a Cristo, al menos, indirectamente. Desde luego, el giro con el verbo σκηνοῦν, κατασκηνοῦν —habitar—está significando la nueva forma que la santa *shekina* adopta en el cristianismo. Gracias al banquete sagrado, en el que se pronuncia esta bendición, se hace presente y habitante entre nosotros el nombre de Dios Padre. Este «nombre» puede referirse a Cristo que ha recibido «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9). Es la tesis principal de Peterson en su artículo antes citado [8].

Pasando ya a la consideración del contenido, notamos al principio una clara semejanza con partes del c.11 y 17 del evangelio de San Juan. A la bendición por la vida y el conocimiento que el Padre ha revelado por medio de Jesús (*Didajé* 9,3), corresponde Jn 17,3:

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu Enviado, Jesucristo».

A la petición por la reunión de la Iglesia (*Didajé* 9,4), podría corresponder también Jn 11,52.

Pero sería un tanto formalista querer atarse a citas particulares. Los temas de la vida, el conocimiento, la fe y la inmortalidad, que forman la plataforma central de *Didajé* 9-10, son depósito común del mesianismo sapiencial del que Juan es igualmente tributario. No se olvide que Juan puede ser posterior a la *Didajé* o contemporáneo. No es que la *Didajé* incorpore motivos joánicos, sino que tanto la *Didajé* como el evangelio de Juan nos atestiguan los núcleos de la plegaria cristiana primitiva y de la plegaria eucarística. Podíamos mencionar también el *Manual de Disciplina,* las *Odas de Salomón,* las *Cartas de la cautividad*... Así el tema del Siervo de Yahvé, si no es joánico, es central en Flp 2 lo mismo que el del nombre.

Respecto de la súplica por la reunión de la Iglesia, podemos afirmar también que representa un substrato teológico muy primitivo. El viejo ideal profético del retorno y de que se congreguen todos los dispersos del reino (Is 40), tan enraizado en el alma judía, está muy en carne viva también en la concepción de la Iglesia que recita las plegarias de la *Didajé* (9,4; 10,5) [9].

El libro apócrifo *Los Hechos de Juan,* escrito al comienzo de la mitad del siglo II, trae unos pasajes que nos dejan ver

8 E. PETERSON, o.c., p.2; E. LOHMEYER, *Kyrios Iesus.* Sitzungsberichte Heildelberger Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Kl. Abh. (Heidelberg 1928).
9 AUDET, o.c., p.174.

cómo la veta de la oración eucarística de la *Didajé* se mantiene con el correr del tiempo. Los mismos términos, giros, conceptos, reaparecen agrupados en la misma forma bendicional, barroca y desgarbada aquí. Se trata ciertamente de la Misa. En los capítulos inmediatamente anteriores al texto que vamos a citar, se ha descrito la liturgia dominical; en primer lugar, la predicación parenética; luego las preces; después, el celebrante pide el pan y εὐχαρίστησεν οὕτως.

«¿Qué alabanza (αἶνον), ofrecimiento (πρόσφοραν) o acción de gracias (εὐχαριστίαν)
debemos decir al partir el pan?
Alabamos (δοξάζομεν) tu nombre, que el Padre te ha dado.
Alabamos tu entrada (por la puerta...).
Alabamos la resurrección que nos has mostrado.
Alabamos tu camino. Alabamos tu semilla, la Palabra, la gracia,
la fe, la sal, la perla inefable, el tesoro, el arado, la red,
la grandeza, el Hijo del hombre, así llamado por causa vuestra;
Aquel que nos ha regalado la verdad, la paz, el conocimiento,
el poder, el mandato, la confianza, la esperanza, el amor,
la libertad, el refugio en Ti.
Porque solo Tú, Señor, eres la raíz de la inmortalidad,
y la fuente de la incorruptibilidad
y la sede de los eones...
Y partió el pan y nos dio a todos de él,
y oró sobre cada hermano para que fuera digno
de la santa Eucaristía».

(*Hechos de Juan* 106-110) [10].

De la *Didajé* 10,6 reaparecen los siguientes términos: el nombre, la gracia (χάρις), la inmortalidad (ἀθανασία), la incorruptibilidad (ἀφθαρσία), la fe (πίστις).

En otro contexto, en el que se nos presenta el apóstol bendiciendo el pan, leemos:

«Glorificamos (δοξάζομεν) tu nombre,
que nos ha apartado del error y del engaño cruel.
Te glorificamos porque nos muestras a nuestros ojos (δείξαντα)
lo que vemos (εἴδομεν).
Damos testimonio (μαρτυροῦμεν) abundantemente
de tu bondad manifiesta.
Alabamos (αἰνοῦμεν) tu santo nombre.
Te damos gracias (εὐχαριστοῦμεν), Señor,
porque rechazaste a tus enemigos.
Te damos gracias, Señor, porque creemos que es inmutable (tu gracia).
Te damos gracias, Señor, porque nos das la naturaleza y la salvación.
Te damos gracias, Señor, porque nos das la fe necesaria...
Te damos gracias tus siervos que hemos sido reunidos
(¿y resucitados?)

(*Hechos de Juan* 85) [11].

10 *Hechos de Juan* p.106-110; Jesús Solano, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid, BAC, 1952) p.722; Bonnet, *Acta apost. apocr.* II 1 p.207.
11 *Hechos de Juan* 85; J. Solano, o.c., p.722.

En el siglo IV encontramos dos testimonios de las oraciones de la *Didajé* que confirman sus orígenes, según los hemos interpretado; es decir, de doble vertiente o de doble fase. Uno, el tratado *De Virginitate,* atribuido a San Atanasio, en el que nuestros textos aparecen ciertamente como formularios para bendecir la comida, no para la misa [12].

El otro testimonio ya lo conocemos: el libro VII de las *Constituciones apostólicas;* una interpretación ciertamente tardía de la *Didajé,* pero que está hecha en su mismo lugar de origen: Antioquía. Ya indicamos que este libro entiende nuestros formularios bendicionales como referidos a la Eucaristía sacramental. En 26,1 en vez de «después de saciaros», dice: «tras la comunión...» Recuérdese también que en 25,4 recoge la *beraká* por la santa viña de David, pero, en vez de viña, habla de sangre preciosa de Jesucristo. Es la misma explicación sacramental.

Pero, sobre todo, las *Constituciones apostólicas* VII nos ofrecen tres pistas importantes para poder al fin dar con una interpretación de nuestro pasaje en cuestión, más satisfactoria y global que las expuestas hasta aquí.

En primer lugar recordemos el final del primer grupo de bendiciones de la *Didajé:* «No deis lo santo a los perros». En las *Constituciones apostólicas* queda suprimido. Es una atenuación. ¿En favor de alguien? ¿Tenía un *animus* antijudío esta expresión? Luego veremos que quien ha hecho la reelaboración de la *Didajé* en las *Constituciones apostólicas* y toda esta obra en general es un judaizante (o varios judaizantes) judeo-cristiano muy marcado. Se trata, por lo demás, de un dato muy conocido entre los estudiosos.

En segundo lugar, en la bendición tras la comunión, el libro VII de las *Constituciones apostólicas* mete un inciso muy significativo que no está en la *Didajé.* Después de alabar al Padre por el santo nombre que hace habitar en los creyentes y por el conocimiento, la fe, la inmortalidad, que nos da por medio de Jesucristo, en vez de acabar con la doxología «Tú, Señor, Pantocrator, que has creado todas las cosas» añade: «creaste el mundo e implantaste la ley en nuestras almas» (26,3). Sabemos que este inciso es una parte de la bendición de la mesa en la cena judía (bendición de la tercera copa, o *Birkat ha mazon).* Tal dato nos pone en la pista de la semejanza de nuestro texto con el texto judío.

Podemos comprobar que las oraciones de la *Didajé* son una

12 E. VON DER GOLTZ, *De Virginitate.* Eine echte Schrift des Atanasius. T. U. 29 (Leipzig 1905).

cristianización de la tercera bendición de la cena pascual, la que vimos sirvió de marco y plataforma para la institución eucarística; una cristianización con una intención claramente discriminatoria frente al judaísmo que luego las *Constituciones apostólicas* VII intentan atenuar [13]. Así notamos que la alusión a la ley y al país concreto ha desaparecido. Es lo que las *Constituciones apostólicas* VII restituyen. En lugar del país de heredad y de la ley, aparece el nombre, la fe, el conocimiento, la inmortalidad. Es claro el énfasis espiritualizador.

Igualmente, en lugar de pedir por Israel, se pide por la Iglesia. Aquí también es claro el acento universalista.

Pero sobre todo, y es la tercera observación que queríamos hacer, se añade una contraposición muy significativa en *Didajé* 10,3. Tras alabar a Dios porque da alimento a los hombres—como hace la bendición «Birkat ha mazon»—continúa: «pero a nosotros nos diste comida y bebida espirituales y la vida eterna a través de Jesús, tu servidor». Es evidente que se quiere marcar una distancia respecto a la plegaria judía. Pues bien, este inciso, tan explícitamente discriminador de *Didajé* 10,3 es suprimido por las *Constituciones apostólicas* VII. Se vuelve a ver, por lo tanto, la tendencia judaizante atenuadora de diferencias, propia de las *Constituciones apostólicas,* dentro, eso sí, de un deseo reiterado de mantener el paralelismo entre la oración cristiana y la «Birkat ha mazon» (el lector podrá comparar los textos del capítulo presente y los del c.17 p. 186).

Podemos ahora sacar algunas conclusiones.

Las oraciones eucarísticas de la *Didajé,* en primer lugar, están concebidas como una *Birkat ha mazon* cristiana, es decir, como la bendición pascual que continúa la tradición judía, pero con un contenido nuevo. Este contenido nuevo consiste en una fuerte espiritualización y universalización. La espiritualización se centra en agradecer el don del nuevo conocimiento (tendencia sapiencialista-joánica; recuérdese la insistencia con que se repite el verbo conocer), el don de la vida nueva, de la fe, de la inmortalidad. Naturalmente, el contenido nuevo adquiere una justificación esencial en la mención del «siervo Jesús».

Ahora bien, esta acción de gracias y alabanza no se esfuma en un espiritualismo desencarnado. Arranca siempre de una comida, de un partir el pan, de un beber la copa, de un saciarse, incluso manteniendo a su manera el orden de la cena judía (antes de comer, después de comer; copa, pan). Que esta comida fue entendida originalmente en un sentido sacramental,

13 AUDET, o.c., p.210.431; L. FINKELSTEIN, *The Birkat Ha-Mazon:* Jew. Quart Rev. N. S. XIX (1929) 211.

en el sentido de la «Eucaristía» (misa), está claro, entre otras razones, por la contraposición entre comida y bebida materiales y espirituales, seguida de la mención inmediata de Jesús, servidor del Padre.

Tenemos, pues, un nuevo testigo de que en los comienzos de la liturgia cristiana, en los primeros decenios de su vida, el formulario ritual central y único de la misa es la *beraká* cristianizada, una *beraká* sencilla, humilde, breve como la de la cena judía, pero preñada de todas las esencias cristianas más puras, más hontanares. Se alaba al Padre por el alimento material y espiritual, que es el signo del nuevo conocimiento, la nueva vida, la fe, la inmortalidad, la vida eterna, la nueva *shekiná* del Nombre habitando en los corazones de los creyentes y haciendo brotar la nueva y universal comunidad esparcida por todo el mundo, rotos los «guettos» nacionalistas: la Iglesia, para la que se termina implorando la unidad. La «inclusión», con ligeras variantes, es el broche constante y perfecto.

A propósito no hemos querido opinar hasta aquí sobre el último párrafo del c.10 de la *Didajé*. A pesar de su contenido, de un interés casi apasionante, y quizás por eso mismo, es la manzana de la discordia entre los comentaristas. A partir de aquí se plantea retroactivamente la diversidad fundamental de interpretaciones de los textos anteriores.

Efectivamente, si estas breves sentencias de *Didajé* 10,6 se entienden como una monición e invitación a iniciar la misa, es decir, al acto propiamente sacramental, los textos anteriores quedan automáticamente catalogados como bendiciones de la mesa, de la comida fraternal preliminar. Pero si, en cambio, se les toma como una súplica, como una aclamación final, queda restablecida al menos la posibilidad de que sean textos consecratorios.

La primera opinión es hoy mantenida vigorosamente por Audet en su amplio y reciente comentario a la *Didajé* que hemos citado repetidas veces. Las oraciones eucarísticas de la *Didajé*, según él, son las oraciones propias de lo que él llama «fracción del pan», término por el que designa una comida fraterna de carácter fuertemente religioso, impregnada del espíritu de espera, de vigilia y vigilancia por la vuelta del Señor. Tal tipo de comida desaparece o se transforma pronto en el simple «ágape», o banquete de caridad, en el que predomina simplemente el espíritu de caridad y unión.

Finalmente distingue una tercera realidad: la Eucaristía mayor, que es la celebración propiamente sacramental [14]. De

14 Audet, o.c., p.406-431.

ella no se nos describe en *Didajé* 9-10 sino los preámbulos (el banquete amistoso con sus bendiciones correspondientes) y el comienzo, es decir, un conjunto de moniciones e invitaciones. Así, el aviso «el que es santo, lléguese», que equivaldría al *sancta sanctis* (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) anterior a la comunión en muchas liturgias orientales. En resumen, se trataría de un diálogo que introduce el sentido de la celebración:

Celebrante:	Venga la gracia y pase este mundo.
Pueblo:	Hosanna a la casa de David.
Celebrante:	El que es santo, lléguese. El que no, arrepiéntase (conviértase). *Marana tha.*
Pueblo:	Amén.

La Iglesia espera el fin del mundo y la vuelta del Señor. Como Iglesia de santos, pura de todo pecado, celebra esta comida sagrada en la que el Señor está presente. El *Marana tha,* en tal contexto, tiene un doble significado. Es un suspiro por la vuelta del Señor y, a la vez, es una proclamación de su parusía, es decir, de su venida y presencia sacramental espiritual en el acto litúrgico de la Iglesia: El sentido escatológico que vimos daba el Nuevo Testamento a la Eucaristía se mantiene aquí en todo su vigor. El aviso «el que es santo lléguese» debe entenderse en un sentido muy literal y material, según Audet. Se invita a los bautizados a pasar a la sala en que tendrá lugar la misa, a punto de ser iniciada [15]. Es éste el principal argumento de toda su interpretación. No es del todo convincente, de donde el conjunto interpretativo se resiente y adolece de una cierta fragilidad. Sin embargo, recuérdese que, al hablar del Apocalipsis, hicimos notar que tanto el c.22 (v.15 y 20) como 1 Cor 16,22, parecen ir en el sentido favorable a tal exégesis (p.308).

Pero deseamos mantener nuestra postura de no entrar en esta discusión. Por la misma razón no nos hemos planteado ninguna pregunta sobre la relación que hay entre las bendiciones del c.9 y 10. Tal como nos llegan ordenados en la *Didajé* 9-10 estos textos, no se ve clara una respuesta a tal pregunta. Ahí está, creemos, el *cardo problematis,* hoy por hoy insoluble. Bástenos con lo dicho páginas más arriba. En la *Didajé* han recibido una elaboración o una colocación que no corresponde del todo a su lugar y función primeras, si es cierta la sentencia de que la *Didajé* los aplica a una comida no sacramental. Su carácter primero fue eucarístico sacramental. Así piensan, por lo demás, la mayoría de los autores actuales.

15 AUDET, o.c., p.411-420.

Un medio siglo después después de la composición de la *Didajé* (un medio siglo largo, es decir, hacia la mitad del siglo II; o, si se prefiere, un siglo corto), se escribe un documento que nos vuelve a transmitir noticias de la Misa. En este lapso de tiempo no hay otras señales propiamente explícitas (la primera carta del papa Clemente a los Corintios, del año 96, tienen interés litúrgico casi exclusivamente por lo que se refiere al género particular de las preces. La estudiaremos en otro capítulo).

Nos queremos referir a la *Apología* I de San Justino, dirigida al emperador Antonino Pío y a su hijo, el futuro Marco Aurelio, y compuesta en defensa de los cristianos entre el año 148 y 150. Justino es un laico, filósofo de profesión, sirio de nacimiento, profesor itinerante, que, cuando escriba esta obra, se ha asentado en Roma, donde enseña desde hace una decena de años y donde funda una escuela. En Roma también morirá, decapitado, como mártir. Sus informes valen, por lo tanto, no sólo para ponernos al corriente sobre la Iglesia de Roma, sino sobre las otras Iglesias fundadas ya entonces en el mundo antiguo.

La *Apología* I trata primero de cuestiones más doctrinales. Luego hace una descripción del Bautismo y de la Eucaristía. Para ser exactos, diremos que Justino habla de la Eucaristía en tres pasajes de su obra. Dos veces en *Apología* I—una en el c.65 y otra en el c.67—. Finalmente, el tercer pasaje se halla en el *Diálogo con Trifón* 41.

Las noticias de Justino, a diferencia de la *Didajé,* se refieren más al rito de la Misa primitiva que a sus textos. Sin embargo, también sobre este particular hallamos en Justino referencias que nos hacen posible proseguir nuestra encuesta sobre el texto central de la Misa. En resumidas cuentas, diríamos que Justino, con su información sobre el ritual y los formularios eucarísticos, nos da una idea maravillosamente equilibrada y armónica del conjunto de la celebración cúltica central de la liturgia cristiana.

Ciertamente, el rito ha adquirido un determinado desarrollo y perfil en el siglo largo que ya lleva presente la Iglesia en la historia. Pero se mantiene dentro de un sencillez transparente, verdaderamente evangélica, que lo hace accesible al pueblo cristiano; en definitiva, al pueblo de los pobres de Yahvé, y, por lo tanto, envidiable o modélico para cualquier época, especialmente para una época de reforma como la nuestra.

Copiemos en primer lugar el c.65, que, como es sabido,

describe la celebración eucarística subsiguiente a una celebración bautismal:

(*Didajé* 10,6).

«Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se nos ha incorporado (συγκατατεθειμένον), lo llevamos a los llamados hermanos allí donde están reunidos (συνηγμένοι εἰσι). Hacemos las oraciones comunes (κοινὰς εὐχὰς) por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado (φωτισθέντος), y por todos los otros que hay en todas partes (πανταχοῦ), para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad (καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες) por las obras buenas, ciudadanos (de la Iglesia) y cumplidores de los mandamientos, de suerte que consigamos la salvación eterna.

Acabadas las preces, nos saludamos con el abrazo (de paz).

Seguidamente se presenta al que preside sobre los hermanos pan y una copa de agua y de vino mezclado con agua.

Cuando lo ha recibido, eleva al Padre de todas las cosas alabanza y gloria por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo (αἶνον καί δόξαν τῷ πατρί τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ αγίοῦ ἀναπέμπει) y hace una gran acción de gracias, cuyo motivo es el habernos El hecho dignos de todas estas cosas (καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ'αὐτοῦ ἐπὶ πολύ ποιεῖται).

Habiendo terminado él las preces (εὐχὰς) y la acción de gracias (εὐχαριστίαν), todo el pueblo presente aclama (ἐπευφημεῖ) diciendo amén. Amén significa en hebreo «así sea» (γένοιτο). Cuando el presidente ha dado gracias (εὐχαριστήσαντος) y todo el pueblo ha aclamado (ἐπευφημήσαντος), los llamados entre nosotros diáconos dan a cada uno de los presentes a participar (μεταλαβεῖν) del pan y del vino y agua eucaristizados. También llevan a los ausentes» [16].

(Sigue un capítulo, el 66, de carácter más teológico-catequético, dedicado, sobre todo, a explicar en qué sentido se «consagran» los dones «eucaristizados». Por ahora podemos pasarlo por alto y transcribir el siguiente, el 67, que es como una repetición del 59, con algunas variantes, sin embargo. Trata de la Eucaristía dominical normal, es decir, celebrada independientemente de la colación de otro sacramento.)

«Por lo tanto, nosotros, después de esto (Bautismo y Eucaristía), recordamos siempre y a partir de ese momento estas cosas entre nosotros. Y los que tenemos, socorremos a todos los abandonados, y siempre estamos unidos los unos con los otros.

Y por todas las cosas de las cuales nos alimentamos bendecimos εὐλογοῦμεν) al Creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo.

Y el día llamado del sol se tiene una reunión (συνέλευσις), en un mismo sitio, de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los comentarios (ἀπομνημονεύματα) de los apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite.

Cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta (νουθησίαν) e incita (πρόκτησιν) de palabra a la imitación (μιμήσεως) de estas cosas excelsas.

16 *Apología* I 65; J. SOLANO, *Textos...* p.61-63.

Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones. Y como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar, se presenta pan y vino y agua, y el que preside eleva preces y acciones de gracias a El, según su capacidad (εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει) y el pueblo aclama (ἐπευφημεῖ) diciendo amén. Y se da y se hace participantes a cada uno de las cosas eucaristizadas; y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos.

Los ricos que quieren dan cada uno según su voluntad (προαίρεσιν) lo que les parece. Y lo que se reúne es puesto a disposición de quien preside, y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a quienes por enfermedad o por cualquier otra causa se hallan abandonados, y a los encarcelados y a los peregrinos. En una palabra, él cuida de cuantos padecen necesidad.

Y nos reunimos todos el día del sol, puesto que es el día primero en el cual Dios, cambiando las tinieblas y la materia, creó el mundo; y Jesucristo, nuestro Salvador, en el mismo día, resucitó de entre los muertos. Pues un día antes del de Saturno lo crucificaron. Y un día después del de Saturno, el cual es el día del sol, se apareció a los apóstoles y discípulos y les enseñó estas cosas que he propuesto a vuestra consideración».

Apresurémonos a destacar un primer rasgo: el rito. El rito, es decir, el conjunto de acciones, gestos y signos es tan sencillo, tan sanamente elemental, que queda plenamente subordinado al texto, a la Palabra. Comprende estos elementos:

lecturas,
homilía,
preces comunes,
abrazo de paz,
presentación de dones,
oración eucarística—bendición—del que preside,
amén del pueblo,
comunión para presentes y ausentes.

Está claro que la Palabra lo domina todo; primero, en la forma hagádica de lectura-catequesis, y luego, en la forma berakática. Esta Palabra eucarística, bendicional, es el *culmen et fons* de la celebración. Lo anterior la prepara. Lo posterior la acaba de realizar en su plenitud.

Ante los dones presentados de pan y vino, el que preside no hace sino una cosa: elevar (ἀναπέμπειν) al Padre de todas las cosas, a través de Cristo, la alabanza, que es descrita según su múltiple vocabulario (αἶνον καὶ δόξαν καὶ εὐχαριστίαν).

El pueblo aclama (ἐπευφημεῖ, otro verbo hebreo de la constelación hebrea de bendecir) con el amén.

¿Cuál es el contenido de esta plegaria? A esta pregunta responde el tercer texto de Justino, inserto en su *Diálogo con Trifón* c.41. Dice así:

«La ofrenda (προσφορά) de la flor de harina, señores—proseguí—, mandada ofrecer por los que se purificaban de la lepra, era figura (τύπος)

del pan de la Eucaristía (τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας), que nuestro Señor Jesucristo mandó la ofreciéramos en memoria (εἰς ἀνάμνησιν) de la pasión que El padeció por todos los hombres, por quienes purifican sus almas de toda maldad; para dar gracias (εὐχαριστῶμεν) en común a Dios por haber creado el mundo y cuanto en él hay, movido de amor hacia el hombre; por habernos librado (ἠλευθερωκέναι) de la maldad en que nacimos; y por haber destruido con destrucción completa a los principados y potestades a través de la mediación de Quien, según su designio, nació pasible (διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου)» [17].

Por lo tanto, el contenido del εὐχαριστῶμεν es:

la creación del mundo y de sus creaturas;
la creación y soberanía del hombre sobre todas las cosas;
la liberación del pecado en que nace todo hombre;
la destrucción o sojuzgamiento de los principados y potestades;
la mediación, con su pasión y resurrección, de Cristo, en esta tarea redentora.

El último punto, casi sólo insinuado al final del párrafo, queda confirmado y explicitado con lo que se dice al principio: «el pan de la Eucaristía que Nuestro Señor Jesucristo mandó ofrecer en memorial de la pasión por El sufrida en favor de todos los hombres». Puede verse también lo que añade Justino en *Apol.* I 67,7, al hablar del domingo. Se celebra tal día la Misa, porque es el día de la creación y la resurrección. Es decir, la Misa es la gran anámnesis, a través de la bendición de la acción creadora y re-creadora de Dios en Cristo.

Tenemos, por lo tanto, esbozado el esquema de la *beraká* cristiana, de la eucaristía de la Nueva Alianza. Y tenemos confirmada la afirmación de su continuidad respecto de la del Antiguo Testamento y del judaísmo. Se alaba a Dios por la creación y por la redención, que ahora se desvela en su estadio final, la muerte redentora de Cristo [18].

El contenido de la *beraká* cristiana es la alabanza elevada al Padre por la historia salvadora culminada en Cristo y expresada, significada y actualizada a través del banquete sacrificial de la Misa. He aquí la esencia pura de la Misa.

Hemos de añadir, sin embargo, que tanto en el caso de la *Didajé* como de Justino, los datos proporcionados son tan parcos que no permiten establecer comparaciones, desde el punto de vista formal, con textos similares, bien neotestamentarios, bien posteriores. Por lo demás, ya dice el mismo Justino que existe una libertad en la forma concreta de hacer la *beraká*,

17 *Diálogo con Trifón;* D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (Madrid, BAC, 1954) p.369.

18 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (1955) p.259; BOUSSET, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen* (Berlín 1916); F. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte* (Tubinga 1870) p.449; J. BETZ, *Die Eucharistie...* I 1 p.162.

dentro de las constantes que nos enumera. «El que preside eleva... acciones de gracias (ὅση δύναμις αὐτῷ), es decir, según su manera de ser y su capacidad (*Apol.* I 67,5). La *Didajé* hacía una observación similar en el pasaje antes copiado (10,6).

Más adelante nos ocuparemos de estos textos. Pero ya desde ahora nos deben prevenir contra el peligro de querer descubrir a la fuerza las huellas formales de un único formulario. Este no ha existido, porque la Iglesia primitiva ha querido una gran libertad en la composición litúrgica, sobre todo eucarística.

Finalmente, pueden extraerse otras enseñanzas importantes de lo que nos dice Justino.

El rito es sencillo, hasta pobre, sin elementos apenas. Pero ya se destacan las preces de los fieles y el amén del pueblo, que, por lo tanto, adquiere un relieve y una fuerza singulares. También hay insinuado un rito de presentación de ofrendas. Sin embargo, lo que más se subraya es el sentido de «reunión» que tiene la Misa: el espíritu de caridad y ayuda mutua debe precederla y seguirla. La liturgia eucarística es inseparable de una vida concreta, una vida cristiana, evangélica, muy anclada en la realidad.

Si queremos una liturgia accesible al pueblo cristiano, que debe ser fundamental o primeramente la comunidad de los hombres más pobres, más sencillos, más inferiores a escala social, es preciso volver al estilo de esta liturgia, sacrificando con decisión otros valores, los cuales, por muy legítimos que sean, acaban obstaculizando este objetivo. La liturgia de Justino es ciertamente popular. La Iglesia de entonces está encarnada en el pueblo. La reforma litúrgica debe inspirarse aquí muy directamente si desea sinceramente, y no de palabra, una «Iglesia de pobres de Yahvé» [19].

CAPITULO 29

La oración eucarística de la «Tradición apostólica»

Otro medio siglo más tarde, hacia el año 200 ó 215, nos encontramos con un nuevo hallazgo importante, más importante incluso que los anteriores: la *Tradición apostólica* del presbítero romano Hipólito. Es evidente que de este libro y de su

19 O. Casel, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr:* Katholik 1 (1914) 341; P. Prigent, *Justin et l'ancien Testament* (París 1964).

abundante bibliografía sólo vamos a extractar o a comentar lo necesario para nuestro tema.

El texto original—griego—de la *Tradición apostólica* se ha perdido. Sólo se conservan algunos fragmentos breves en documentos griegos posteriores, particularmente en las *Constituciones apostólicas* VIII y en su *Epítome*. Sí se han conservado cuatro traducciones: tres en lenguas orientales—en copto-sahídico, en árabe y en etíope—y una en latín; ésta, al parecer, del siglo IV, muy fiel y literal. De las orientales, la sahídica se apoya directamente en un original griego. También trabaja sobre el griego la etíope, al menos en algunas de sus partes; en general, es la más fiel. En otras de sus partes traduce desde el árabe.

Por haber sido conocida esta obra de Hipólito primeramente a través de su traducción copta y etíope, sin saber aún cuál era su autor, se la ha designado hasta hace poco con el título *Constitución de la Iglesia egipcia*.

Pero de la obra de Hipólito no sólo se conservan traducciones, sino adaptaciones. Podíamos decir que son como obras derivadas de la *Tradición apostólica*. Nuestra obra ha sido efectivamente fuente directa de un gran número de constituciones eclesiásticas orientales; a saber las *Constituciones apostólicas* VIII (sirias, del año 380), el *Epítome de las Constituciones apostólicas* (que no es un resumen ni una síntesis o abreviación de las *C. A.*, sino un conjunto de extractos), el *Testamento de N. Señor* (del s.V, también sirio, editado por I. Rahmani en 1899) y, finalmente, los *Cánones* de Hipólito (sirios, del s.VI).

Todas las obras anteriores están dentro del género que inicia la *Didajé* y del que hablamos más arriba. El que Hipólito haya dejado más huella en Siria y Egipto (en la liturgia etíope o abisinia se sigue usando su anáfora) y mucha menos en Roma se suele explicar recurriendo a sus conflictos con el Papa, etc. Es una explicación un tanto superficial.

Por lo demás, preferimos remitir a la obra de B. Botte al que desee conocer las peripecias y aventuras de la historia del texto y su reconstrucción a través de las combinaciones de unos y otros documentos [1].

Entrelazada va la cuestión sobre la paternidad de Hipólito y la elucidación de su personalidad. Nosotros, en vez de entrar en la cuestión, preferimos aceptar los resultados de los especialistas. Pero recordemos que éstos, incluso recientemente, no están del todo de acuerdo. El P. J. M. Hanssens sostiene

1 B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1961)

la tesis del origen alejandrino de nuestro autor, aunque no niega que llegó a formar parte del clero romano. Esto explicaría mejor su profunda huella en las Iglesias orientales [2]. El P. Engberding llega a poner en tela de juicio la relación de los mismos textos con Roma [3].

La *Tradición apostólica* trata de la Misa primera y principalmente en su apartado 4. Lo hace en conexión con la consagración de un obispo. Como Justino, al hacer preceder a la Misa la celebración de otro sacramento, omite toda referencia a las lecturas.

El rito se mantiene en su sencillez: abrazo de paz, presentación de la oblación y oración eucarística sobre ella. Lo importante es que aquí encontramos por primera vez, después de todas las pesquisas anteriores, el texto explícito y formal de tal oración eucarística o bendición. Pero, sobre todo, lo principal es que vemos confirmadas nuestras ideas elaboradas a lo largo de todas las páginas anteriores. El único formulario de la Misa cristiana es la gran bendición estructurada y articulada de acuerdo con las constantes de la tradición berakático-bíblica.

«Que los diáconos le presenten (al obispo) la oblación y que él, imponiendo las manos sobre ella, con todo el presbiterio, diga la acción de gracias de este modo».

Sigue un diálogo introductorio entre el obispo y el pueblo, similar al que iniciaba la tercera copa pascual e idéntico al actual de la Misa romana:

«El Señor con vosotros.
Y con tu espíritu.
Arriba vuestros corazones.
Los tenemos (levantados) de cara (πρὸς) al Señor.
Bendigamos (εὐχαριστήσωμεν) al Señor.
Es digno y justo».

(Según la ley hebrea, no se especifica si debe decirse «está» o «esté».)

A continuación viene el texto concreto del formulario que debe ser recitado sobre los dones [4].

En el c.21, hablando de la Misa de la noche pascual, en que se realiza el bautismo de los catecúmenos, alude a las preces de los fieles y al carácter consecratorio de la oración eucarística.

«Cuando las ofrendas hayan sido presentadas por el diácono al obispo, dirá éste la acción de gracias sobre el pan, *quidem in exemplum, quod dicitur graecus antitypum corporis Christi*».

2 J. M. HANSSENS, *La Liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959).
3 H. ENGBERDING, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts:* Miscellanea liturgica in hon. L. C. Mohlberg (Roma 1948) 47-71.
4 BOTTE, o.c., p.12-13.

Las otras traducciones orientales dicen *quia forma est carnis Christi.*

Lo mismo preceptúa se haga sobre el cáliz *propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguinis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum.* Las otras versiones dicen *quia est sanguis Christi...* [5]

Hay una admirable ambigüedad que parece atribuir a la oración de bendición juntamente un sentido causal y un sentido final. La acción de gracias es causa y efecto a la vez de la consagración. Al bendecir algo, lo «consagramos», o «creamos» la situación para que Dios lo «consagre». Pero bendecimos porque Dios interviene también; y así no hacemos sino reconocer la consagración primordial, proveniente de Dios, latente bajo la nuestra. Volveremos sobre este punto. Basta ahora recoger esta aportación de Hipólito que corrobora y amplía consideraciones nuestras anteriores. La bendición berakática implica siempre y como primer paso un «porque» (ὅτι), pero también, si bien más inmediatamente, un «para qué».

A continuación, la *Tradición apostólica* describe la comunión y las fórmulas breves que la acompañan [6].

Pero vengamos ya al texto eucarístico propiamente dicho. Lo tomamos de la edición crítica de B. Botte. Dado su interés, copiamos primero su traducción latina, es decir, seguimos la columna L de la edición de Botte. Lo que ponemos entre paréntesis es la traducción al latín de las variantes de la versión etíope. Como se verá, no son añadidos, sino diferencias, respecto del texto latino que, en esos pasajes, subrayamos. Los párrafos subrayados, pero no seguidos de paréntesis, son los que únicamente aparecen en la versión latina (faltan, por lo tanto, en la etíope, etc.).

> «Gratias tibi referimus deus
> per dilectum *puerum* (filium) tuum Iesum Christum
> quem in ultimis temporibus
> misisti nobis salvatorem et redemptorem
> et angelum voluntatis tuae
> qui est verbum *tuum inseparabilem* (quod a te non separatum)
> per quem omnia fecisti *et beneplacitum tibi fuit* (volens)
> et misisti de caelo
> in matricem virginis
> *in utero habitus* (caro factus est)
> *incarnatus est* (et portatus in ventre)
> et filius *tibi* (tuus) ostensus est
> ex spiritu sancto
> *et virgine natus.*

5 BOTTE, o.c., p.54.
6 BOTTE, o.c., p.57. Véase también los capítulos 37 y 38 p.85.

Qui voluntatem tuam *complens* (ut compleret tuam voluntatem)
et populum sanctum *tibi adquireret* (et populum tibi faceret)
extendit manus suas cum pateretur
ut *a passione liberaret* (ut patientes liberaret)
eos qui in te *crediderunt* (speraverunt)
qui cumque traderetur *voluntariae passioni* (traditus est in sua [voluntate passioni)
ut mortem *solvat* (solveret)
et vincula diaboli dirum*pat* (...eret)
et cal*cet* infernum (...aret)
et iustos inluminet (et sanctos dirigeret)
et terminum fig*at* (...eret)
et resurrectionem manifes*tet* (...aret)
accipiens ergo panem
gratias egit et dixit:
accipite et manducate, hoc est corpus meum
quod pro vobis confringetur.
Similiter et calicem dicens:
Hic est sanguis meus
qui pro vobis effund*it*ur (...etur).
Quando hoc fac*it*is (facietis).
meam commemorationem fac*it*is (facietis).
Memores igitur mortis et resurrectionis eius
offerimus tibi hunc panem et calicem
gratias agentes tibi
quia nos dignos habuisti
adstare coram te et tibi *ministrare* (sacerdotium exhibere).
Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum
in oblationem sanctae ecclesiae;
in unum *congregans* (coniungens)
da omnibus qui percipiunt *sanctis* (sanctitatem)
in repletionem Spiritus sancti
ad confirmationem fidei in veritate
ut te laud*emus* et glorific*emus* (glorificent et laudent)
per puerum tuum Iesum Christum
per quem tibi gloria et honor
patri et filio cum sancto spiritu
in sancta ecclesia tua
nunc et semper in saecula saeculorum
Amen» [7].

Ponemos a continuación una traducción al castellano:

«Te bendecimos, ¡oh Dios!,
por medio de tu servidor (hijo) Jesucristo
a quien, al llegar la plenitud de los tiempos,
enviaste como Salvador y Redentor nuestro,
como emisario (ángel) de tu voluntad.
El es tu Palabra inseparable;
por El quisiste hacer todas las cosas (libremente)
y en El has tenido tu complacencia.
Lo enviaste desde el cielo
al seno de la virgen donde se encarnó.
Nacido de la virgen y del Espíritu Santo
se manifestó como hijo tuyo.

7 BOTTE, o.c., p.12-16.



Para cumplir tu voluntad
y constituir tu pueblo santo
extendió sus brazos, al sufrir la pasión
para liberar a todos los que sufren
y creen y esperan en Ti.
Al entregarse a esta pasión voluntaria
para deshacer la muerte,
para destruir las cadenas del demonio,
para aplastar el infierno,
para iluminar a los justos
y para manifestar la resurrección,
tomando el pan
pronunció la bendición y dijo:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo,
que será destruido (despedazado) en favor de vosotros.
Igualmente con la copa dijo:
Esta es mi sangre derramada en favor vuestro.
Al hacer esto, hacedlo en memorial de mí.
Celebrando, pues, el memorial de la muerte y la resurrección,
te ofrecemos este pan y este cáliz
alabándote y dándote gracias,
porque nos tuviste por (hiciste) dignos
de estar en tu presencia y servirte (sacerdotalmente).
Y te pedimos envíes tu santo Espíritu
a la oblación de la Iglesia santa,
congregándola en la unidad.
Da a todos los que reciban las cosas santas
ser llenos (la plenitud) del Espíritu santo,
para ser confirmados en la fe y en la verdad,
de modo que te alabemos y glorifiquemos
por mediación de tu siervo Jesucristo,
por quien tienes la gloria y el honor en tu santa Iglesia
ahora y siempre por los siglos de los siglos
Amén».

Empieza la oración con una gran sobriedad; sobriedad que conservará hasta el final. Ciertamente arranca con el verbo clásico de la *beraká:* εὐχαριστεῖν o bendecir *(gratias agere),* pero sin acompañamiento de sinónimos. La invocación del nombre de Dios es absolutamente escueta.

El motivo de la alabanza es Cristo y su venida en la plenitud de los tiempos (alusión indirecta al Antiguo Testamento). En vez de describir la esencia de Dios, describe la realidad de Cristo, Salvador y Redentor, enviado y emisario del Padre, Palabra suya consubstancial, Mediador en la creación. Así, a la vez hace la prehistoria de Cristo y se menciona la creación, según es tradición en la *beraká judía,* si bien exclusivamente desde esta perspectiva cristológica.

Luego se inicia una parte que es el canto de la historia de la salvación, pero centrado también exclusivamente en Cristo. Es la historia de Cristo en su acción salvífica.

Las etapas enumeradas son: la encarnación y el nacimiento, que hace posible su manifestación *(ostensus est)* a los hombres, la obediencia al Padre, la crucifixión, la pasión, la resurrección *(resurrectionem manifestet)*. Pero especialmente se demora nuestro texto en exponer los efectos de la acción salvadora de Cristo en los creyentes: liberación del sufrimiento, destrucción de la muerte, eliminación de la esclavitud producida por el demonio, iluminación de los justos, manifestación de la resurrección, ser servidores—sacerdotes—en la santa presencia de Dios *(quia nos dignos habuisti)* (no se conoce el sentido del inciso *et terminum figat)*.

Llegado a este punto nuestro texto, inserta la narración de la última cena y, por lo tanto, de la institución eucarística, para lo cual como que debe realizar una leve operación de «marcha atrás» en su línea kerigmático-narrativa, pues ya había llegado hasta el final de la vida de Cristo al aludir a su pasión y crucifixión.

El pasaje de la cena está narrado en los términos en que lo hacen los evangelistas. (No interesa ahora ver las variantes.) Por lo tanto, concluye con las palabras de Cristo: «Cada vez que hagáis esto, hacedlo en memorial de mí». (La versión latina pone el tiempo del verbo en presente—«cada vez que hacéis esto»—; es decir, le da un sentido explicativo, no preceptivo.) Estas palabras sirven para encadenar con el hilo que seguía toda la oración hasta llegar a la narración de la cena: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius;* palabras muy breves que se amplían en los tiempos posteriores. El conjunto es denominado «anámnesis». El sentido del fragmento es claro: justificar la gran anámnesis que se ha hecho a lo largo de la *beraká,* interpretarla como tal y justificar o fundamentar su incorporación a la celebración de la cena. Esa parece ser la función de las palabras del Señor y el sentido que se les presta. La cena, podemos decir, o mejor, la bendición de la cena, que es su forma, es, por su naturaleza, y debe ser por su realización, una anámnesis del Señor, de su misterio, de su historia salvadora, y no sólo de la institución eucarística. Eso sería una *contradictio in terminis,* porque precisamente la institución eucarística esencialmente es y nos es legada para memorial, para recordar —y, a través del recordar, actualizar—las acciones salvadoras de Dios que culminan en Cristo, de las que Cristo es suma y seña. Se confirma así lo que dijimos sobre bendición y memorial, y se nos aparece ahora en toda su realización cumplida. También se puede evocar aquí lo que dijimos sobre la unidad unificante como característica propia de la Pascua.

Pero el memorial cumple otra misión: ofrecer el sacrificio (*Memores igitur... offerimus*). Tras expresar la voluntad de recordar, se expresa la de ofrecer el sacrificio. Teológicamente es inteligible esta transición, que puede parecer un poco brusca. El meollo de la historia, objeto del memorial, es el sacrificio de Cristo. Si, además, sabemos que recordar cúlticamente es actualizar, entendemos se pase del *memores* al *offerimus*. Pero inmediatamente se vuelve a la línea tenida por principal: la alabanza y la bendición: *gratias agentes tibi quia nos dignos habuisti*. (Más adelante volveremos sobre el tema.)

Con concisión verdaderamente romana se expresa en una breve sentencia la riqueza, profundidad y complejidad tridimensional de la Misa que nos exigieron tres sendos apartados en páginas anteriores: su dimensión de bendición, de memorial y de sacrificio.

Es verdad que aquí el verbo principal es *offerimus*. Pero en el conjunto de todo el texto predomina el *gratias agere*. Por lo demás, la expresión *offerimus* es una novedad respecto a la *beraká* judía; expresión que se perpetuará en adelante a lo largo y a lo ancho de todos los formularios cristianos.

Lo que sigue nos es conocido en la articulación de la *beraká:* la petición y la inclusión con el amén final. La petición implora el envío del Espíritu Santo sobre la oblación. ¿Con qué fin? Tal como nos llega el texto, resulta algo confuso en su construcción. Pero creemos que el sentido es el siguiente. Se pide el envío del Espíritu Santo sobre la oblación para que quienes participen de ella por la comunión (*percipiunt de sanctis*) alcancen la plenitud del mismo Espíritu y, a través de él—e indirectamente de la comunión—, la confirmación en la fe, en la verdad y en la alabanza glorificadora del Padre por Cristo. A su vez, la Iglesia, concreta partícipe de esta Eucaristía, es confirmada en su unidad, en su vida de comunidad (*in unum congregans*).

¿Es una epiclesis? Dejemos el tema para un capítulo especial. Ciertamente es la súplica por el pueblo de Dios, por la Iglesia, inherente a la *beraká,* como sabemos, desde los ejemplos veterotestamentarios hasta la *Didajé*. Ciertamente, si se quiere considerar este pasaje como epiclesis, hay que reconocer que es una epiclesis de comunión; es decir, la efusión del Espíritu es implorada, no con vistas a la consecución de la consagración de la «oblata», sino de los frutos cumplidos de la comunión.

Resumiendo, podemos concluir que la bendición de la cena cristiana, como texto único y unitario de la Misa, está articula-

do con los siguientes elementos o piezas (fragmentos) oracionales:

1) Diálogo introductorio entre el obispo y el pueblo;
2) bendición doxológica por la historia salvífica—cristológica—;
3) narración textual de la última cena y de la institución eucarística, en los términos del Nuevo Testamento;
4) anámnesis;
5) ofrenda sacrificial;
6) petición—epiclética—por la Iglesia;
7) inclusión;
8) amén del pueblo.

Hemos querido delimitar bien estos ocho puntos por dos razones: porque reflejan las líneas comunes con la vieja *beraká* judía y también las singularidades originales o nuevas. Estas se hallan contenidas en los números 3.4 y 5. Ciertamente, en la cena pascual judía había textos que referían una cena «arquetípica» hundida en el pasado: la celebrada a la salida de Egipto. Pero esta evocación se hacía en los textos de la *haggadá,* no de la bendición. En la Misa cristiana, tal evocación entra en la misma bendición. Esta incorporación parece que lleva consigo, como exigencia justificadora del cambio de curso del formulario, al menos desde el punto de vista formal, el n.4, la anámnesis, en el sentido explicado.

El n.6 responde a una conciencia especial que la Iglesia primitiva posee del carácter sacrificial del banquete eucarístico y, por lo tanto, de su conexión con la cena pascual judía, inmoladora del cordero, y con la muerte histórica de Cristo. A la vez es, según creemos, una formulación interesante, por la manera como se expresa—formalmente—esta conciencia, de la conexión íntima existente entre el «rememorar» litúrgico, el bendecir y el ofrecer *(memores... offerimus... gratias agentes tibi...).* Bendecir es ofrecer, lo mismo que es consagrar. Pero dejemos el desarrollo y la justificación de tal idea para más adelante.

La segunda razón de catalogar gráficamente los ocho fragmentos que articulan la bendición cristiana de la Misa apunta más hacia adelante. Mira a los capítulos que van a venir después. En ellos veremos que estos ocho puntos se repetirán siempre en cualquier formulario eucarístico. La tradición los ha consagrado. Son, por lo tanto, una norma para el enjuiciamiento o el proyecto de reforma de una liturgia de la Misa. Digamos más: son la única norma, es decir, todo lo que después sea añadido a este esquema no tendrá su universalidad. Por lo tanto, será relativo, discutible o reformable.

El comentario hecho sobre Justino en lo referente a los ri-

tos que nos descubría podemos repetirlo aquí en torno a los textos. Si deseamos una liturgia conectada con la tradición y con el inmenso mundo actual de los pobres (no sólo económicamente pobres, sino cultural, social, religiosamente), es decir, con el hombre-masa de nuestros días («masa» no tiene aquí un sentido exclusivamente peyorativo), hay que volver a la pauta de Hipólito, a sus ocho puntos. Ciertamente, estos ocho puntos se podrán ampliar, no abreviar, ya que su concisión romana no concuerda con la sensibilidad de muchos pueblos. Pero una cosa es ampliar y otra multiplicar. La tradición subsiguiente, derivada y secundaria cometerá dos errores apartándose de la norma anterior en un doble sentido. Ampliará, sí, pero a veces abreviará y, sobre todo, multiplicará.

Obsérvese, en fin, que, en el movimiento litúrgico actual, la vuelta a las fuentes coincide plenamente con el acercamiento al pueblo.

Podemos ahora plantearnos nuevas preguntas sobre el origen concreto del texto de Hipólito. Conocemos el origen de su estructura. Pero no hemos dicho nada sobre la génesis textual del formulario mismo.

Sabemos que en este tiempo está aún vigente el criterio de la libre creación [8]. El obispo compone su propia oración eucarística, amoldándose siempre, claro está, al esqueleto de estos ocho puntos. Su tarea es ponerle carne y forma. Pero también sabemos que unos utilizan los formularios de los otros, y así algunos adquieren una gran influencia y difusión. Vamos a comprobarlo pronto.

En la carta de Bernabé, escrita casi un siglo antes que la *Tradición* de Hipólito (comienzos del s.II), hay ciertos pasajes notables. Literalmente coinciden con algunos de los recién transcritos y analizados. Como es sabido, se trata de un documento apócrifo. Bernabé no es su autor. Se transmite en el manuscrito del *Codex sinaiticus* (s.IV). Hay una traducción latina del siglo III que nos llega en un manuscrito del siglo X [9]. Parece que su lugar de origen es Alejandría. Es una verdadera carta, de contenido apologético, sobre el cristianismo [10].

En el c.5 trata de la redención. Pues bien, una buena parte de dicho capítulo parece ser la glosa a un texto litúrgico-eucarístico muy primitivo. Al menos presenta sorprendentes coincidencias con el texto transcrito de Hipólito. Así podemos re-

8 BOTTE, o.c., p.19.29.

9 J. M. HEER, *Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel* (Friburgo Br. 1908).

10 Véase también D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (Madrid, BAC, 1950).

montarnos a fragmentos eucarísticos de finales del siglo I, origen común de ambas composiciones.

Transcribimos la traducción latina. Subrayamos los puntos de coincidencia con Hipólito.

5,1. «Propter hoc dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium ut remissione peccatorum sanctificemur, quod este sparsione sanguinis illius.

5,2. Scriptum est enim de illo quaedam ad populum Iudaeorum, quaedam ad nos. Dicit autem sic (Is 53,5.7): 'Vulneratus est propter iniquitates nostras et vexatus est propter peccata nostra; sanguine illius sanati sumus. Tamquam ovis ad victimam adductus est, et sicut agnus coram tondente se, sic non aperuit os suum'.

5,3. *Supergratulari* ergo debemus domino quia et praeterita nobis *ostendit* et *sapientes* fecit et de futuris non sumus sine intellectu.

5,4. Dicit autem Prov 1,17: 'Non iniuste tenduntur retia avibus'. Hoc dicit quia iuste periet homo habens *viam veritatis,* scientiam, et se a via *tenebrosa* non continet.

5,5. Adhuc et ad hoc dominus sustinuit pati pro anima nostra *cum sit orbis terrarum dominus* cui dixit deus ante constitutionem saeculi: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' (Gen 1,26). Quomodo ergo sustinuit, cum ab hominibus hoc pateretur? Discite.

5,6. Prophetae ab ipso habentes donum, in illum prophetaverunt. Ille autem, ut *vacuam faceret* (καταργήσῃ) *mortem* et de *mortuis resurrectionem ostenderet* (δείξῃ) quia in *carne* oportebat eum adparere, sustinuit,

5,7. ut *promissum* parentibus redderet et *ipse sibi populum parans,* resurrectione facta in terris iudicabit illos.

5,8. Ad vitam docens populum Iudaeorum et magna signa et monstra faciens (Sap 8,8) non crediderunt nec dilexerunt illum.

5,9. Tunc apostolos suos, qui incipiebant praedicare evangelium suum, elegit, qui erant super omne peccatum peccatores, ut ostenderet, quia non venit vocare iustos sed peccatores (Mt 9,13). *Tunc ostendit se esse filium dei.*

5,10. Si enim non venisset in *carne,* quomodo possent homines sanari cum respicientes solem qui est opus manus dei non possint radios eius diutius intueri.

5,11. Filius ergo dei ideo in carne venit ut consummationem peccatorum definiret eis qui persecuti sunt ad mortem prophetas illius» [11].

En primer lugar, en 5,3 se vislumbra una huella de la acción de gracias *(supergratulari ergo debemus domino quia...).* Nótese el *debemus* correspondiente al *iustum est.*

En 5,2 hay una alusión al siervo de Yahvé de Isaías (53,5.7), tema que, según vimos, entraba de lleno en los restos de bendiciones bíblicas (Flp 2; 1 Pe 3,22.25 y en *Didajé* 9-10).

11 J. M. Heer, o.c., p.34.

En 5,3 se menciona, como motivo del agradecimiento, el conocimiento recibido por la revelación. Es el motivo sapiencial también muy propio de las viejas eucaristías cristianas (San Juan, *Didajé...*). En Hipólito se puede apreciar un eco en el *iustos inluminet* que empalma así con otra veta muy eucarística (Ef 1-2).

El giro *cum sit orbis terrarum dominus* (5,5) puede ser un resto de la alabanza por la creación.

Finalmente, los pasajes claramente paralelos con Hipólito son (los ponemos a doble columna):

Carta de Bernabé	*Hipólito*
ut vacuam faceret mortem	ut mortem solvat
et de mortuis resurrectionem ostenderet	resurrectionem manifestet
ut promissum parentibus redderet	eos qui in te crediderunt
et ipse sibi populum parans	ut populum sanctum tibi adquireret
tunc ostendit se esse filius dei... in carne.	in carne natus est et filius tuus ostensus est.

El inciso de Hipólito *et terminum figat,* que los autores no saben cómo traducir, podría hallar una aclaración si fuera el equivalente de la siguiente sentencia de nuestra carta. Repitamos el párrafo final antes transcrito: *Filius ergo dei ideo in carne venit ut consummationem peccatorum definiret eis qui persecuti sunt ad mortem prophetas illius* (5,11).

La raíz primaria de *definiret* es *finis,* sinónimo de *terminus.* Poner fin a algo puede expresarse por *definire* o por *terminum figere.* El sentido exacto parece ser: hacer llevar a su colmo y concluir el pecado contra los enviados por Dios. Así recibe un poco de luz el enigma que siempre ha preocupado a los comentaristas.

¿Cómo es posible que aparezca la bendición de la *Tradición apostólica* tan de repente, es decir, tan perfecta y sin que conozcamos eslabones intermedios que la hayan preparado? Parece que surge tan de repente y, sin embargo, es la elaboración de viejas fórmulas e incluso expresiones. Sabemos además que la obsesión de Hipólito es mantener intacta la tradición. La carta a Bernabé nos muestra que Hipólito predica con el ejemplo. A su vez, la *Tradición apostólica* nos sirve de instrumento para detectar fragmentos eucarísticos primitivos [12].

Podemos acabar de terminar nuestro estudio hacia atrás del proceso genético. Los resultados obtenidos en el capítulo dedicado a estudiar los textos litúrgico-eucarísticos en la *Prima Pe-*

12 Véase J. BETZ, *Die Eucharistie...* I 1 (Friburgo 1955) p.166; J. P. AUDET, *La Didajé* (París 1958) p.214.

tri y en San Pablo nos pueden ser muy útiles ahora. Precisamente ciertos pasajes que señalamos como restos de bendiciones eucarísticas muy primitivas tienen importantes coincidencias con nuestros documentos de Bernabé e Hipólito.

Dice 1 Tim 3,16:

«El cual, *manifestado según la carne,*
fue justificado según el espíritu;
fue *visto* por los ángeles
predicó a los paganos.
Creído en el mundo, elevado a la gloria».

Recordemos también 2 Tim 1,9-11:

«Nos salvó y nos llamó con vocación santa...
en virtud de la gracia que nos fue dada en Cristo
antes de los tiempos eternos,
manifestada al presente
por la aparición de nuestro Salvador Cristo Jesús,
que destruyó la muerte
y sacó a la luz la vida y la incorrupción».

Veamos el siguiente paralelismo:

Colosenses 1	*Hipólito* 4
«Por El fueron creadas todas las cosas» (v.16)	«Per quem omnia fecisti»
«Plugo a Dios» (εὐδόκησεν) (v.18-19)	«Beneplacitum tibi fuit»
«Nos arrancó del poder de las tinieblas» (v.13)	«(ut) iustos inluminet»
«Estar en tu presencia» (παρηστῆσαι...κατηνώπιον αὐτοῦ) (v.22).	«adstare coram te»

En el c.24 demostramos que estos versos eran citas litúrgicas. Ahora se confirma tal tesis por la coincidencia clara con los textos litúrgicos posteriores, así como éstos descubren unas raíces en el pasado que las hacen llegar al tiempo del nacimiento de la Iglesia. La mediación de Cristo, la manifestación y la revelación de Jesús en carne mortal, su llegada al final de los tiempos, la destrucción de la muerte, el don de la luz y la resurrección o inmortalidad (incorruptibilidad), el estar en su presencia como un pueblo sacerdotal santo e inmaculado, son puntos de contacto, incluso en la expresión formal, nada casuales [13].

Prigent [14] ha detectado una resonancia de los fragmentos aquí analizados en la *Demostración de la enseñanza apostólica,* de Ireneo, escrita al final del siglo II. En el c.38 leemos:

«La manifestación del Verbo... ha destruido la muerte. Ha manifestado su resurrección».

13 J. BETZ, o.c., p.162.
14 P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (París 1961) p.158-168.

Y en el c.39 se vuelve a decir:

«El Verbo de Dios se ha sometido al nacimiento en la carne a fin de manifestar la resurrección de la carne».

Son testimonios de una teología de la encarnación (como necesaria para que los hombres pudieran contemplar al Hijo de Dios). Por lo demás, sabemos que Hipólito, en sus obras, acusa la influencia teológica de Ireneo [15].

Lo cierto es que hemos llegado a desenterrar ciertas conexiones de textos y de ideas muy útiles. Nos ayudan a ver la evolución de la oración eucarística en una línea simultánea de fidelidad y de avance.

A modo de apéndice de este capítulo sobre la *Tradición apostólica,* hay que dejar aquí constancia de su extraordinariamente interesante c.25. Es el capítulo dedicado al lucernario. Por él vemos cómo la Iglesia antigua ha heredado, estructurado y cristianizado el rito judío de la bendición de la luz *(Kidus),* tras la cena o ágape; y cómo lo ha mantenido en la más pura línea berakática. Es una confirmación de observaciones hechas en capítulos anteriores.

Distingue aquí la *Tradición apostólica* este formulario del formulario de la celebración de la Misa. Pero no está claro si los dos actos van separados—por la noche—o se siguen el uno al otro. (Tanto la segunda mitad de este c.25 y el 26, más que capítulos, son un mosaico de fragmentos.)

Al transcribir ahora la primera parte del c.25 queremos reforzar la idea antes expuesta de la estrecha conexión existente entre el lucernario y la oración eucarística.

«Cuando el obispo está presente, al llegar el atardecer, el diácono trae la luz. Y de pie, en medio de todos los fieles asistentes, dice la acción de gracias *(reddet gratias*—no está claro si el obispo o el diácono; más seguro parece lo primero—).

Dirá ante todo el saludo: «El Señor con vosotros». Y el pueblo responderá: «Y con tu espíritu». «Demos gracias al Señor». Y se dirá: «Es digno y justo. A El la grandeza, la elevación y la gloria». No dirá: «Arriba los corazones», porque esto sólo se dice en la oblación. Luego orará de este modo:

Te bendecimos, Señor,
por tu Hijo Jesucristo, Nuestro Señor,
por quien nos has iluminado
manifestándonos la luz incorruptible.
Porque hemos terminado la jornada de hoy
y hemos llegado al comienzo de la noche
llenos de la luz del día
creada por Ti para nuestra plenitud;

15 J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église* II (París 1958) p.239-240.

y también porque ahora, gracias a Ti,
no tenemos falta de la luz del atardecer;
te alabamos y te glorificamos
a través de tu Hijo Jesucristo, Señor nuestro,
por el que recibes la gloria, el poder, el honor,
con el Espíritu Santo
ahora y siempre, por los siglos de los siglos.
Amén.

Todos se levantarán tras la comida orando» [16].

En el c.26 se nos hace una distinción interesante entre «eulogía» y «eucaristía». Parece que «eulogía» es designado el pan bendito por el obispo, pero no consagrado. Para este último se reserva el nombre de «eucaristía» [17]. Ya hemos dicho que, desgraciadamente, todo el contexto es muy obscuro y, por lo tanto, también el mismo texto. Baste esta simple referencia para ver la evolución curiosa experimentada por estos dos vocablos que en un principio fueron sinónimos perfectos.

CAPITULO 30

La «Anáfora caldea de los apóstoles (Adai y Mari)». Tradición siro-oriental

Por los mismos años en que Hipólito recogía dentro de su *Tradición apostólica* el formulario eucarístico que acabamos de analizar, se usaba en las más remotas fronteras orientales del imperio un texto de la Misa, cuyos restos, felizmente, han llegado hasta nosotros.

El formulario de Hipólito no está tan aislado, en documentación que lo atestigüe, como hasta ahora se había pensado. Poseemos otro, contemporáneo suyo—comienzos del s.III—, cuyo análisis nos va a permitir redondear nuestra visión de esta época por lo que se refiere a todas las cuestiones aquí debatidas. Se le suele designar con el nombre de «Anáfora caldea de los apóstoles», o bien «Anáfora siria de los apóstoles Adai y Mari». Otras veces se ponen entre paréntesis los nombres de *Adai* y *Mari,* tenidos por dos de los 72 discípulos enviados por el Señor (su existencia se halla envuelta en la leyenda).

El término anáfora, que significa primeramente oblación (de ἀναφέρειν), se impone sobre el de eucaristía cuando se acentúa el aspecto sacrificial de la Misa. Posteriormente se le

16 Botte, o.c., p.64-65.
17 Botte, o.c., p.66-67.

entiende como referido al texto central de la Misa, lo que nosotros hemos llamado la bendición. Finalmente, se predica también de las oraciones más secundarias, v.gr., introductorias o de después de la comunión, tardíamente insertadas en todas las liturgias y que forman lo que se suele llamar «Ordinario», *Ordo communis*, etc. (es decir, que no cambia). Equivale, por lo tanto, la palabra anáfora, en este sentido lato, a todo el conjunto del texto usado en la segunda parte de la Misa. Nosotros lo entendemos no en éste, sino en el sentido anterior, que es el tradicional (en el que se habla de la anáfora de este o aquel santo; v.gr., de Santiago, de San Marcos, de San Pedro...). Por lo cual, en lo sucesivo, no aludiremos nunca o casi nunca a esta segunda capa de oraciones secundarias de las distintas liturgias [1].

La «Anáfora caldea de los apóstoles *(Adai* y *Mari)*» parece proviene de Edesa, capital de la Siria oriental, al norte de Mesopotamia, centro de irradiación cristiana de la mayor importancia. La *Peshita* y el *Diatessaron* de Taciano aparecen aquí en Edesa. Y aquí también funda San Efrén, en el año 363, una escuela teológica que contaría con numerosos discípulos y con un fuerte radio de acción. Edesa fue centro polarizador de la corriente nestoriana que, a su vez, o sobre todo, se convirtió en santo y seña del movimiento en parte nacionalista, en parte persa (los persas dominan y conquistan la región) contra el poder de Bizancio, considerado como colonial, y contra la hegemonía eclesiástica del patriarcado antioqueno, identificado con el poder civil del emperador bizantino.

El depósito cristiano de Edesa se va desplazando, arrastrado por todas estas corrientes e infraestructuras históricas y junto con el éxodo migratorio-misionero de los nestorianos, hacia toda la Mesopotamia, Persia y el continente asiático (India-Malabar cristiano de Santo Tomás).

Así se entiende que esta anáfora sea considerada propia de los nestorianos, propia del rito persa (casi inexistente) y propia, en fin, del rito malabar. También se la llama caldea (nombre de la región sur de Mesopotamia; los cristianos de Irak e Irán son denominados caldeos). De hecho, nuestra anáfora es actualmente una de las tres usadas por los nestorianos y caldeos, así como la única que subsiste en el rito malabar.

A pesar de su antigüedad, los manuscritos más recientes

1 G. KHOURI-SARKIS, *Notes sur l'anaphore de saint Jacques:* L'Orient syrien 1 (1960) 3-34. Cf., sobre todo, 3-4. Sobre la anáfora en general hay pocos estudios de conjunto. Véase W. H. FRERE, *The Anaphora or Great Eucharistic Prayer* (Londres 1938) y P. CAGIN, *L'anaphore apostolique* (París 1919). Entregado este libro a la imprenta, aparece la obra de L. BOUYER *Eucharistie* (París 1966).

son del siglo XVI. El más antiguo es el de la versión latina hecha por Alxis de Meneses en este siglo. Hay ediciones en el *Misal* nestoriano *de Urmi (Liturgis sanctorum apostolorum Adaei et Mari,* Urmiae 1890) y en el *Missale chaldaicum* (Roma 1594) p.1767.

B. Botte ha hecho el primer intento de edición, o mejor, de reconstrucción crítica [2]. Por su estilo, parece claro que la primera redacción de nuestra anáfora se hizo en sirio. Sus paralelismos constantes delatan pronto su origen semita. En la época de su nacimiento, Edesa, su ciudad, dependía de Antioquía, que era la capital de la gran «diócesis» del Oriente («Diócesis» era en el Imperio romano la unidad administrativa que abarcaba varias provincias, once en nuestro caso). En Antioquía se hablaba la lengua del Imperio, el griego. Pero el pueblo, sobre todo el pueblo del *Hinterland,* es decir, las provincias dependientes, hablaba el sirio (San Juan Crisóstomo nos cuenta cómo cuando estos campesinos asisten a las celebraciones litúrgicas de Antioquía, no entienden nada) [3].

Nuestra anáfora ha ocupado la atención de los especialistas, pero por una razón más bien apologética: porque no tiene consagración. Nosotros vamos a tratar de estudiarla desde una perspectiva más amplia. Ante todo, reproduzcamos los pasajes que parece son los realmente primitivos, para tener desde el principio el golpe de vista de lo que fue su estructura primera. El comienzo tiene forma de diálogo:

«La gracia de N. S. J. C. y la caridad de Dios Padre
y la comunicación del Espíritu Santo, con todos vosotros
ahora y siempre por los siglos de los siglos.
Amén.
Vuestros corazones estén levantados hacia lo alto,
a Ti, Dios de Abrahán, Isaac, Israel, Rey glorioso.
Se va a ofrecer la oblación al Señor Dios.
Es digno y justo.
Es digno que todas las bocas glorifiquen,
que todas las lenguas confiesen,
que todas las criaturas adoren
y exalten el nombre adorable y glorioso
de la Trinidad preclara: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
Porque creó el mundo por su gracia,
y a sus habitantes por su clemencia.
Por su misericordia salvó a los hombres,
y brindó su favor a los mortales.
Nosotros, Señor, servidores tuyos frágiles, débiles y enfermos,

2 B. BOTTE, *L'anaphore chaldéene des Apôtres:* Orientalia christiana periodica 15 (1949) 259-276; cf. el trabajo ulterior de W. F. MACOMBER, *The oldest Known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari:* Orient. christ. per. 32,2 (1966) 335-371.
3 PG 49,188.

te confesamos, porque nos has dado tu gracia incomparable.
Porque te has revestido de nuestra humanidad
con el fin de darnos la vida a través de tu divinidad;
porque has exaltado nuestra humildad
y nos has hecho superar nuestra ruina;
has resucitado nuestra mortalidad;
has perdonado nuestra deuda;
has justificado nuestros delitos,
has iluminado nuestra inteligencia;
has condenado, Señor Dios nuestro, a nuestros enemigos;
con las abundantes misericordias de tu gracia
has hecho triunfar la fragilidad de nuestra débil naturaleza.
Por todas estas ayudas y gracias tuyas hacia nosotros
te dirigimos nuestros cantos, te honramos,
confesamos y adoramos ahora y siempre,
por los siglos de los siglos (Amén).
Y nosotros también, Señor, servidores tuyos frágiles,
débiles y enfermos, que nos hallamos reunidos en tu nombre
y estamos ante tu presencia en este momento,
recibida la tradición de este signo sacramental tuyo,
nos alegramos y exultamos de gozo
glorificando y celebrando el memorial
y realizando este misterio grande, tremendo,
santo, vivificante y divino
de la pasión, muerte, sepultura y resurrección
del Señor, Salvador nuestro.
Por todo este designio («economía») grande y admirable
que nos has hecho,
queremos confesarte, glorificarte sin fin
en medio de tu Iglesia, redimida
por la sangre preciosa de tu Cristo,
dirigiéndote nuestros cantos, con nuestras bocas abiertas
y nuestra mirada libre,
honrándote, confesándote,
adorando tu nombre viviente, santo y vivificante
ahora y siempre, por los siglos de los siglos.
Amén» [4].

El texto anterior es resultado de una poda. En efecto, del original que los manuscritos o ediciones nos legan, hemos amputado tres fragmentos importantes, a saber: la epiclesis, el *Sanctus* y las preces. No son piezas del esquema primitivo, aunque pueden ser piezas de gran antigüedad.

Bien es verdad que, en lo referente a la epiclesis, B. Botte ha corregido su primera opinión. Actualmente piensa que pudo haber formado parte del esquema primitivo, aunque de una manera o en un lugar diverso del actual en el que realmente rompe la unidad [5]. Hoy va inmediatamente antes de las palabras «Por este designio...». He aquí el texto:

4 B. Botte, o.c., p.260.
5 B. Botte, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari:* L'Orient syrien X 1 (1965) 89-106, cf. p.99.
Su opinión primera va en el articulado citado en la nota 2 p.269. La misma

«Venga, Señor, tu Santo Espíritu.
Pósese sobre esta oblación de tus siervos.
Bendígala y santifíquela para que por ella alcancen
propiciación de las culpas, perdón de los pecados,
la gran esperanza de la resurrección de entre los muertos
y la vida nueva en el reino de los cielos
en compañía de todos los que estuvieron ante tu presencia
y te agradaron» [6].

La posterioridad tardía de la inserción del *Sanctus* parece asegurada por el paralelismo con Hipólito y algún otro fragmento de la época [7]. Es opinión general de los autores (ya nos hemos referido a ella) que el *Sanctus* no pertenece a la anáfora en sus primeros estudios de evolución. El pasaje va colocado hoy inmediatamente antes del fragmento que empieza «nosotros también, Señor, servidores tuyos...». Este fragmento, como se puede ver por la transcripción anterior, conecta sin dificultad con los párrafos que le preceden inmediatamente, supuesto no exista el *Sanctus* y sus fórmulas adyacentes. Dice éste así (lo tomamos del trabajo citado en la nota 2):

«Miles de millares de seres celestes
bendicen y adoran tu Majestad, Señor.
Y decenas de miles de millares de ángeles, santos
y ejércitos de espíritus, ministros incorpóreos de fuego,
glorifican tu nombre.
Juntamente con los santos querubines
y los espirituales serafines,
presentan su adoración (ante) a tu grandeza
mientras claman y glorifican sin fin
cantando alternativamente y diciendo:
Santo, Santo, Santo Señor poderoso.
Los cielos y la tierra están llenos de tus alabanzas
y de tu propia esencia
y de la sublimidad de tu gloriosa grandeza.
Hosanna en las alturas. Hosanna al Hijo de David.
Bendito el que viene y el que vendrá en el nombre del Señor.
Hosanna en las alturas.
Con estas potestades celestes también...»

Finalmente, nuestra anáfora incluye unas preces que tampoco hemos copiado por pensar con B. Botte que este género litúrgico es igualmente interpolación o añadido ulterior. Las copiamos aquí para dar una idea de la anáfora completa tal como nos llega a nosotros. Pero de esta cuestión de las preces como género no directamente primitivo dentro de la anáfora,

opinión negativa sostiene E. C. RATCLIFF, *The original form of the anaphora of Addai and Mari:* Journal of theological Studies 30 (1929) 23-32.

6 B. BOTTE, *L'anaphore...* p.265.

7 B. BOTTE, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à saint Epiphane:* Le Muséon 73 (1960) 311-315. Y H. ENGBERDING, *Zur griechischen Epiphaniusliturgie:* Le Muséon (1961) 135.

idea que algún autor considera discutible, nos ocuparemos en un capítulo más especial.

Dice así esta oración de petición, colocada al final del todo:

«Señor Dios todopoderoso, recibe esta oblación
por toda la santa Iglesia católica,
por todos los padres piadosos y justos
que han sido agradables a tus ojos,
por todos los profetas y apóstoles,
por todos los mártires y confesores,
por todos los que lloran y son afligidos,
por todos los que son pobres y son maltratados,
por los débiles y perseguidos,
por todos los difuntos que han partido, abandonándonos,
por este pueblo que espera tu misericordia,
por mí, pobre y débil.
Señor, por tus múltiples e inefables misericordias,
haz memoria buena y favorable de todos los padres
píos y justos que han sido agradables a tus ojos,
celebrando el memorial del cuerpo y la sangre de tu Mesías,
que te ofrecemos sobre tu altar puro y santo.
Y danos tu bonanza y tu paz todos los días (bis),
para que los habitantes de la tierra sepan
que Tú eres el solo Dios Padre verdadero
y que nos has enviado a Jesucristo tu Hijo amado.
El, Señor y Dios, ha venido y nos ha instruido
en toda pureza y santidad.
Haz memoria de los profetas, apóstoles, mártires,
confesores, obispos, doctores, diáconos
y de todos los fieles de la santa Iglesia católica
que han sido marcados con el signo de vida
del sacramento del Bautismo» [8].

Notemos ahora solamente que el último «haz memoria» es un añadido puesto por algunos autores. Es la única forma de hilvanar lo que sigue con lo anterior. Se ve que originalmente no pudieron existir estas preces como nos llegan.

Tenemos ya los dos planos o estratos en que se descompone la «Anáfora caldea de los apóstoles»: el más antiguo y el posterior. Concentremos nuestra atención en el primero. Corresponde a la época en que estamos situados por el momento.

Está clara la sencillez y sobriedad de la anáfora antigua, así como su estructura es nítida, transparente y según los cánones ya conocidos.

Hay una introducción obligada: el diálogo previo con el pueblo y la invitación a la alabanza, usando una serie triple de verbos doxológicos.

Se desarrollan los motivos, a saber: la creación y la salvación redentora. La primera es mencionada nada más. La

8 B. Botte, *L'anaphore...* p.270.

segunda es descrita en sus distintas etapas, si bien sólo neotestamentarias y de una manera muy peculiar. Más que las acciones de Cristo (de éstas, explícitamente, sólo se alude a la encarnación) son anunciados sus efectos, sus resultados, con un estilo un tanto lírico, poco técnico-teológico, quizás algo atemporal, inconcreto, global, a saber: don de la vida divina, exaltación de la humildad, superación de la ruina, resurrección de la mortalidad, perdón y justificación, iluminación, condenación de enemigos.

Sigue una especie de anámnesis («celebrando el memorial de la pasión...»), y, finalmente, una inclusión o doxología conclusiva con el Amén del pueblo.

Faltan tres puntos importantes, como se echa de ver en seguida: la consagración o narración de la institución de la cena, la ofrenda del sacrificio y la oración por la Iglesia. (La epiclesis dijimos que parece no faltó, si bien su lugar propio en el conjunto no está claro.) Ahora bien, la oración por la Iglesia y la expresión de la ofrenda se ve que pasa a la primera parte de las preces que acabamos de copiar, como a una unidad más amplia.

Así queda reconstruida formalmente la identidad con su anáfora contemporánea, la de Hipólito, o mejor, con el arquetipo o género de bendición eucarística cristiana que vamos descubriendo ya al comienzo de la vida de la Iglesia y de su *liturgia más primitiva.*

Desde el punto de vista de contenido, es claro que las desemejanzas son más que las semejanzas. Entre estas últimas notemos: el dar amplio espacio a los efectos de la redención y reducirlo al máximo para la mención de la creación y el Antiguo Testamento. Obsérvese la reaparición del tema «estar ante tu presencia», como motivo de acción de gracias muy de Hipólito. Se ha querido ver aquí un eco de Lc 21,36: «Velad, pues, en todo tiempo y orad, para que seáis dignos de estar en presencia del Hijo del Hombre». Si así fuera, se reforzaría claramente el sentido escatológico del conjunto.

Las dos epiclesis son similares; una razón más a favor de la antigüedad y pertenencia de ésta al primer esquema de nuestra anáfora. Evidentemente, es, como la de Hipólito, una epiclesis de comunión. Se implora el descendimiento del Espíritu Santo, no para la «transformación» de la oblata, sino para que los fieles alcancen los frutos de la redención, es decir, de la Misa.

Por lo demás, repitamos que predominan las desemejanzas en lo que se refiere al contenido, no a la estructura. Esto nos

revela un hecho interesante. Al cabo de dos siglos de existencia de Iglesia, hay corrientes litúrgicas, oracionales, de temas muy diversos, dentro de unas estructuras formales guardadas con fidelidad.

Una vez hecho este análisis primero, debemos plantearnos algunas preguntas más inquisitivas, para esclarecer—como hicimos con Hipólito—la cuestión de la génesis de nuestro texto. Simultáneamente rozaremos las otras cuestiones más polémicas o apologéticas.

Aquí nos encontramos con un fenómeno análogo al que allí registramos. Existe otro texto casi idéntico, si bien en un contexto muy diverso. Nos estamos refiriendo a la famosa anáfora tercera de San Pedro, la tercera que bajo esta titulación pseudoepigráfica aparece en el *Missale chaldaicum iuxta ritum Ecclesiae Nationis Maronitarum* (1594) (en las ediciones ulteriores no aparece ya. Este *Misal* recoge 14 anáforas de las muchas admitidas por los maronitas).

Se la denomina también con el nombre *Charar,* que es la primera palabra por la que comienza. Su tradición manuscrita no es más antigua que la de «Adai y Mari». No existe aún una edición crítica. La mejor existente hasta ahora es la que se encuentra en el libro de M. HAYEK, *Liturgie maronite* (París 1964) p.295-318. De ahí hacemos nosotros nuestra transcripción [9].

Tras el diálogo preliminar, la anáfora *Charar* tiene unos largos fragmentos introductorios que claramente parecen tardíos. La parte que nos interesa empieza así:

«Gloria a Ti, nombre adorable y glorioso
del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,
que creas los mundos en tu gracia
y sus habitantes en tu piedad;
que realizas gratuitamente la salvación entre los mortales».

Viene a continuación el *Sanctus,* precedido de una breve fórmula introductoria, y continúa el texto como sigue:

«Te damos gracias, Señor, nosotros pecadores, servidores tuyos,
a quienes has hecho el don de tu gracia inmerecible.
Tú te has revestido de nuestra humanidad
para hacernos vivir de tu divinidad.
Has exaltado nuestra humildad
y nos has levantado de nuestra ruina.
Has hecho vivir a nuestra mortalidad
y has justificado nuestra pecaminosidad.
Has perdonado nuestros pecados;

9 Véase también I. RAHMANI, *Les Liturgies orientales et occidentales* (Beirut 1929) p.324-332.

has iluminado nuestra conciencia;
has confundido nuestros enemigos
y has honrado nuestra miseria.
Por todas estas gracias hacia nosotros,
te alabamos y veneramos en la santa Iglesia ahora
ante tu altar reconciliador (propiciatorio)» [10].

Si se compara este texto con el que transcribimos al comienzo del capítulo, es decir, con el cuerpo central de la «Anáfora de los apóstoles Adai y Mari», se constatará su completa identidad. Las variantes son debidas, exceptuados uno o dos versos (al comienzo y al final), a las distintas versiones y fuentes de donde las tomamos.

Pero la anáfora *Charar* sigue. Al menos a nosotros nos llega con las partes principales de las anáforas orientales, a saber: consagración o institución de la cena, ofrenda del sacrificio y epiclesis. La anámnesis queda diluida y vacilante respecto al lugar que debe ocupar (se insinúa en varios momentos, pero en ninguno está clara). Con la parte deprecatoria o preces sucede lo mismo. En uno de los momentos de su aparición, antes de la consagración, por lo tanto, al concluir la acción de gracias, presenta un texto casi idéntico al correspondiente de la «Anáfora Adai y Mari», pero mucho más breve:

«Señor, en tu gran misericordia
acuérdate de todos los padres justos y santos
en el memorial de tu cuerpo y sangre,
que te ofrecemos sobre tu altar vivificante y santo
como Tú, Maestro nuestro, nos enseñaste a hacer
por medio de tu predicación, diciendo:
Yo soy el pan de vida, descendido del cielo
para que los muertos vivan por mí.
Nosotros celebramos el memorial de tu pasión, Señor,
como nos enseñaste.
La noche en que fuiste entregado a los crucificadores,
tomaste el pan...»

Y sigue la descripción de la institución. Este fragmento, como se ve, comprende muy sintéticamente los tres elementos más fluctuantes de esta anáfora: la anámnesis, la ofrenda y la petición. Si estuviera tras la consagración, coincidiría con el esquema clásico de Hipólito. Podemos quizás sospechar que nos llega dislocado de su sitio primitivo, posiblemente por un proceso de desdoblamiento o de «simetrización». Efectivamente, la anámnesis, la ofrenda y la súplica suelen ir tras la consagración en la inmensa mayoría de las anáforas, sobre todo si van conjuntamente en un único y conciso fragmento redac-

10 M. HAYEK, o.c., p.300...

cional, como aquí; dato que no tiene en cuenta Engberding [11]. El comparar este caso con el del canon romano actual resulta, por lo tanto, no del todo exacto, o al menos un tanto parcial. Pero veamos, para hacer completa nuestra transcripción, el resto de la anáfora:

«En la noche en que fuiste entregado a los crucificadores,
tomaste pan, Señor, en tus manos puras y santas,
miraste al cielo, hacia tu Padre glorioso,
lo bendijiste, signaste, consagraste, partiste
y diste a tus discípulos, los apóstoles bienaventurados,
diciendo: este pan es mi cuerpo, partido y entregado
para la vida del mundo, para el perdón de los pecados
y la remisión de las culpas de quienes lo reciban.
Tomad, comed, y os servirá para la vida eterna.
Igualmente, sobre la copa, diste gracias y gloria, Señor,
diciendo: esta es la copa de mi sangre,
la sangre de la Nueva Alianza,
que es derramada en favor de la muchedumbre,
para el perdón de los pecados.
Tomad, bebed de ella, y os servirá
para el perdón de los pecados,
la remisión de las culpas y la vida por los siglos.
Cada vez que coméis el cuerpo santo
y bebéis la copa de vida y salvación,
celebráis el memorial de la muerte y la resurrección
de vuestro Señor, hasta el día de su venida» [12].

Al terminar el sacerdote este anuncio solemne de la institución eucarística, el pueblo interviene y participa con una fórmula que, dentro de ciertas variantes, volveremos ya a encontrar a lo largo de casi todas anáforas orientales:

«Nosotros, Señor, celebramos el memorial de tu muerte».

Finalmente, el sacerdote concluye su oración presidencial con dos fragmentos distintos. El primero responde, aunque un tanto libremente, al formulario que suele ir en toda anáfora —lo vimos ya en Hipólito—de ofrenda del sacrificio, tras la consagración, y de iniciación de unas preces. El segundo es la epiclesis, también aquí primitiva, exclusivamente de comunión, con una exclusividad más acentuada que en la epiclesis de Adai y Mari. Su lugar es también el adecuado (correspondiente al que ocupa en Hipólito).

«Nos prosternamos ante Ti, único Hijo del Padre,
Primogénito de la eternidad, Cordero espiritual,
descendiendo de las alturas a los abismos para ser inmolado,
con vistas a la purificación de todos los hombres,

11 H. ENGBERDING, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes:* Oriens christianus. Serie tercera VII (1932) 32-47.
12 M. HAYEK, o.c., p.301.

al perdón y santificación de pecados y pecadores
mediante tu sangre; de los impuros, por tu inmolación.
Haznos vivir, Señor, tu vida verdadera,
purifícanos espiritualmente.
Concédenos por tu muerte vivificante conseguir la vida.
Concédenos estar ante tu presencia en la pureza,
servirte en la santidad y ofrecer esta oblación
a tu divinidad.
Que tu majestad halle su agrado en ella,
y que tus misericordias se derramen sobre nosotros.
Escucha, Señor (tres veces) y que tu Espíritu viviente y santo
se pose y repose sobre esta ofrenda de tus servidores,
y que ella sirva a quienes la reciben
para perdón de sus pecados, remisión de sus culpas,
dichosa resurrección de entre los muertos
y vida nueva en el reino del cielo por siempre»[13].

Se nota una redacción reiterativa (v.gr., el tema del perdón y el de la ofrenda se repiten machaconamente) y una composición también pleonástica (desdobla y adelanta antes de la consagración los temas que suelen ser postconsecratorios, por no decir nada del preámbulo, al comienzo propiamente dicho de la anáfora, consistente en una larga plegaria que anticipa todos estos temas; lo hemos omitido simplemente). Son todos síntomas de que nos hallamos ante elementos tardíos, barroquizantes, respecto del cuerpo central, el cual es ante todo el que coincide con la «Anáfora de Adai y Mari». Limitémonos, por lo tanto, en lo que resta de capítulo, a analizar este sector del formulario.

¿Cómo se explica esta relación de identidad entre dos anáforas en sus cuerpos centrales y más primitivos?

Según H. Engberding[14], el que dos regiones tan distintas y aun distantes entre sí como la Siria oriental y el Líbano, patria de la liturgia maronita, posean la misma anáfora, proviene de la época en que ambas dependían del mismo patriarcado e Iglesia madre: Antioquía. Hasta el año 431, Antioquía ejerce una gran influencia sobre las regiones que le deben la fe; así, por ejemplo, sobre la zona de las montañas libanesas y la zona mesopotámica. Tal año, a causa de las discusiones cristológicas y de la escisión nestoriana, tras el concilio de Efeso, dicha influencia o hegemonía desaparece, sobre todo por lo que se refiere a la Siria oriental, cuya capital, vimos, se convierte pronto en un centro nestoriano.

La «Anáfora de los Apóstoles (Adai y Mari)» habría sido un texto litúrgico del patriarcado de Antioquía, con gran prestigio, copiado o importado por las otras sedes sufragáneas. Por

13 M. Hayek, o.c., p.301.
14 H. Engberding, *Urgestalt*... p.33.

lo tanto, las dos anáforas que hemos transcrito, en su núcleo principal, corresponderían a un tercer texto, anterior a ellas, a saber: la anáfora antioquena.

Para B. Botte no es del todo convincente la idea de que, tras el rompimiento (431), una región no haya podido tomar de la otra separada un texto o una tradición. Hay ejemplos contrarios. Entonces la relación entre la anáfora *Charar* y la caldea de los apóstoles (Adai y Mari) podría situarse a un nivel inferior y directo, sin necesidad de recurrir a una fuente superior directa y estrictamente antioquena. La anáfora más antigua sería la de los apóstoles, del siglo III, como veremos en seguida, y provendría de Edesa. Posteriormente, un redactor libanés la habría incorporado a su liturgia, adaptándola y añadiéndole partes oracionales que no tenían nada que ver con el texto caldeo [15].

He aquí las razones que prueban, según Botte, la gran antigüedad de la anáfora caldea. Recorriéndolas, acabaremos de completar su análisis y fijar nuestra posición. A la vez abordaremos la famosa cuestión de su carencia de consagración.

En primer lugar, parece que la teología latente en la anáfora es monarquiana o modalista, si bien de forma moderada, nada agresiva. Es una característica que delata alta antigüedad (siglo III). La evolución teológica es aún poco explícita y consciente. Un síntoma de tal modalismo monarquiano sería la curiosa variación que podemos observar a lo largo del texto primitivo en lo que se refiere al destinatario de la oración. Unas veces se dirige a Dios Padre, y otras a Cristo. He aquí un dato que aún no habíamos hecho observar.

En segunda lugar existen testimonios de Padres de esta región siro-oriental, pertenecientes al comienzo del siglo IV, que concuerdan con pasajes muy originales y propios de nuestra anáfora. Son huellas delatoras de que nuestro texto era ya conocido en tal época. Al aparecer tales testimonios exclusivamente en esta región o en sus zonas vecinas, se puede pensar que se trata de algo propio de la Siria oriental. Así se concluye en Edesa como su lugar de origen.

Propiamente no son varios, sino un pasaje de nuestra anáfora el que sostiene la argumentación. Esto puede restarle firmeza. Pero la abundancia de testimonios que veremos hay le devuelve su fuerza.

Nos referimos al pasaje que dice «y nosotros también, Señor, servidores tuyos..., que nos hallamos reunidos en tu nombre». Tal expresión o, mejor, idea no la encontramos en ninguna

15 B. BOTTE, *Problèmes de l'anaphore...* p.97-98.

tradición si no es en la eucarística siro-caldea-nestoriana. Ni se halla en las versiones bíblicas orientales cuando se refieren a la eucaristía—cena—(ni la *Peshita* ni la versión de Taciano la tienen), ni en las otras familias de anáforas. En cambio, en una anáfora usada por los nestorianos, la llamada «Anáfora de Teodoro el Intérprete», que depende, como veremos, de la nuestra, volveremos a encontrarla, y, además, dos veces repetida.

Por otro lado, su lugar es el de la narración de la cena o institución eucarística. Este concluye con las siguientes palabras: «Tomad y comed de este pan y bebed de este cáliz cada vez que os reunáis, en memorial de Mí» (luego transcribiremos todo el pasaje con su contexto).

El segundo testimonio lo hallamos en un sermón de San Efrén, el fundador de la escuela de Edesa (306-373), y también en conexión con la narración de la última cena. Vuelve a añadir el inciso peculiar y desconocido en otras latitudes: *quando congregabimini*... Se trata de su sermón cuarto sobre la semana santa [16].

Finalmente, el tercer testimonio nos lo proporciona Áfrates (Afrahat), el Padre siro-persa más antiguo. Su actividad literaria se sitúa en la primera mitad del siglo IV. Al hablar de la Pascua y en conexión también con la narración de la última cena, intercala de nuevo las palabras: *quando congregamini*... [17].

De las citas anteriores no sólo puede desprenderse la antigüedad y el origen siro-oriental de nuestra anáfora. Podemos sospechar también que la parte en que coincide con los testimonios anteriores tiene, igual que éstos, una estrecha conexión con la consagración, precisamente la parte que le falta. De la mano de esta última observación, pasamos a tratar de la cuestión delicada y difícil que hasta aquí habíamos pasado por alto: la ausencia de consagración.

El argumento esgrimido por Botte, de una fuerza indudable, es que el fragmento recién citado, iniciado con las palabras: «Y nosotros también, Señor, que nos hallamos reunidos...», seguía primitivamente a la narración de la institución de la cena. Este era el pasaje que le precedía inmediatamente y no el actual, con el que no tiene nexo directo. Entre estos dos párrafos actuales hay un «hiatus», que es el vacío dejado por la consagración situada entre ambos.

Hay dos razones en favor de esta explicación. Una es la

16 Edic. TH. LAMY I p.425-426.
17 DE PASCH, *Patrologia syriaca* I col.1517.

que acabamos de ver. En toda la tradición siria, el *congregamini* sigue siempre a la narración de la cena. Otra, paralela, se funda también en el fragmento a que nos estamos refiriendo. Recordemos cómo continúa:

«... y estamos ante tu presencia en este momento,
recibida la tradición de este signo sacramental tuyo,
nos alegramos y exultamos de gozo
glorificando y celebrando el memorial
y realizando este misterio grande, tremendo...
de la pasión, muerte, sepultura y resurrección
del Señor, Salvador nuestro».

Se trata de una anámnesis muy clara con las características propias de todas las anámnesis, que, como se sabe, sigue siempre a la narración de la cena y a sus palabras conclusivas: «haced esto en memorial de Mí». El «estamos en tu presencia» aparece también en Hipólito tras las consagración. Y las expresiones tipo, o signo, y misterio pertenecen al elenco de expresiones técnicas de la Eucaristía.

Como se ve, es un conjunto convergente de datos que revela una estrecha conexión de este fragmento con la consagración. ¿Por qué o cómo desapareció la parte consecratoria en esta «Anáfora de los apóstoles»? He aquí el punto difícil de explicar, como observa el P. Raes [18]. ¿Se trata de una omisión corriente en estos primeros siglos, porque se consideraba que esta parte debía ser recitada y, por lo tanto, conocida de memoria? Ciertamente, si bien durante esta época y en los siglos inmediatamente posteriores impera el principio de la libre creación de la anáfora, esta parte de la narración de la cena es, como veremos, invariable y fija o estereotipada, fuera de ciertas modalidades menores (recuérdese el análisis que hicimos de los correspondientes pasajes neotestamentarios y de su color litúrgico).

Podría pensarse en otra hipótesis que sólo insinúo por no disponer de las pruebas suficientes. Leyendo lo que hemos considerado el cuerpo primitivo de la anáfora, se tiene la impresión de que, a pesar de todo, tampoco es ése el estrato último. Parece que hay algo más primitivo. Nos hace pensar en un documento similar a la *Didajé*. Más que un texto único, parece una suma de fragmentos berakáticos autónomos, aunque muy similares entre sí en forma y fondo, lo que explica se les agrupe y reúna. Efectivamente, hay ciertas reiteraciones, repeticiones

18 P. RAES, *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres:* Orientalia christiana periodica 10 (1944) 216-220. Véase también el trabajo reciente de S. YAMMO, *Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne:* Or. chris. per. 32,1 (1966) 52.

en el comienzo y en el final de los distintos párrafos, que rompen el avance de una única línea redaccional: Unos están dirigidos a Cristo, otros al Padre... La mano que luego ha fundido estas unidades bendicionales primitivas, haciendo una nueva, única y más larga bendición, resultante de la suma de las anteriores, no ha suprimido del todo estas huellas delatoras de un estadio más antiguo.

Tal nivel más primitivo, como documento, equivaldría al de la *Didajé,* que tampoco tiene consagración; o al de los fragmentos eucarístico-neotestamentarios, que nos llegan separados de la institución de la cena. En esta época primera no se transmitía en documentos escritos la anáfora según todas sus partes, sino en la más directamente correspondiente a la *beraká* judía, ahora de contenido cristiano. Es decir, no existía la anáfora explícita, tal como la hemos definido, a saber, como la unidad resultante de ocho partes o fragmentos muy determinados. La «Anáfora de los apóstoles (Adai y Mari)» es un documento un tanto híbrido que puede reflejar en su contextura, precisamente por sus lagunas, el estado de transición de una época a otra. Una razón nueva a favor de su antigüedad.

La tradición siria oriental continuó desarrollándose. Conservamos dos anáforas posteriores que queremos incorporar a este capítulo para acabar de completar la presentación de la liturgia eucarística en esta región.

En primer lugar está la «Anáfora» llamada «de Teodoro el Intérprete», usada por los nestorianos desde la «dominica prima Annuntiationis» hasta el domingo de Ramos [19]. Según los nestorianos, este Teodoro sería el de Mopsuestia. El sobrenombre de «Intérprete» le vendría de sus comentarios a la Escritura. No está claro el fundamento de esta opinión (más adelante hablaremos de los textos anafóricos de Teodoro de Mopsuestia). Algunos autores han señalado coincidencias con las obras auténticas de Teodoro [20]. No es una prueba seria. Sí es cierto que nuestra anáfora se ha inspirado en sus escritos [21].

De todos modos, esta anáfora depende ciertamente de la «Anáfora de los apóstoles Adai y Mari», de la que es una elaboración posterior. No es, pues, traducción de un original griego. Representa el tipo de anáfora siro-oriental, y no se ve cómo Teodoro, sacerdote antioqueno, obispo luego de Mopsuestia, en Cilicia, haya podido componer un texto anafórico de este tipo.

19 E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* II (Frankfurt 1847) 616-621.

20 F. E. Brightmann, *The Anaphora of Theodor:* Journal of theological Studies 31 (1930) 160-164.

21 Para más datos sobre la liturgia nestoriana, véase la descripción que hace Narsai, muerto el año 507, en sus *Homilías* XXI.XXII.XXVII. Cf. A. Minganza, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina prima edita* (Mosul 1905).

Es difícil fecharla. Parece anterior al siglo VII, siglo en que Isoyab III reduce a tres el número de anáforas siro-orientales [22]. Naturalmente, hay cruces e interferencias con otras liturgias. Los capítulos próximos nos lo mostrarán. Pero tanto la tradición como diversas coincidencias muy singulares en el contenido nos permiten ver en la «Anáfora de Teodoro el Intérprete» un nuevo estadio de la plegaria eucarística en esta región y liturgia.

Se echará de ver en seguida que su estructura es casi perfecta. Posee un gran equilibrio en sus distintas partes y contiene todos los elementos esenciales de la anáfora. Transcribimos su cuerpo central y propio, sin las secciones más fijas y comunes (*Sanctus,* consagración, preces).

«Es digno que cada día,
es justo que cada tiempo,
es legítimo que cada hora
alabemos tu nombre santo,
adoremos tu Majestad en todo lugar y región,
te rindamos homenaje a Ti, Dios eterno, Padre de la verdad,
y a tu Hijo Unigénito Nuestro Señor Jesucristo,
y al Espíritu Santo por los siglos de los siglos.
Porque Tú eres Señor y Creador de todo lo visible y lo invisible.
Por medio del Hijo Unigénito, Palabra divina,
fulgor de tu gloria, imagen de tu substancia,
creaste y fundaste el cielo y la tierra
y todo lo contenido en ellos.
Por medio del Espíritu Santo, el Espíritu de verdad,
que de Ti procede,
son configuradas y santificadas todas las creaturas,
y hechas dignas de dirigir la alabanza a tu divinidad adorable.
(Sanctus.)
Te dirigimos la alabanza, la gloria,
la acción de gracias y la adoración
a Ti, Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo,
ahora y siempre por los siglos de los siglos.
Te adoramos, Señor, y te damos gracias y te glorificamos
por todos tus favores hacia nosotros.
Porque nos creaste de la nada y nos hiciste dignos
del gran honor de la libertad y de la inteligencia;
porque te preocupas de conservar la vida de cada uno de nosotros.
Delante de tu nombre grande y tremendo nos postramos en ado-
[ración.
Con nosotros alaban y dan gracias todas las huestes de lo alto.
Debido a tu gracia inefable para con nosotros los hombres
y para alcanzar nuestra salvación,
el Dios Unigénito, la Palabra, siendo imagen de Dios,
no retuvo celosamente el rango que le igualaba a Dios,
sino se anonadó a sí mismo, tomando la condición de esclavo.
Bajó del cielo y revistió nuestra humanidad,

22 B. BOTTE, *L'Épiclèse dans les liturgies syriennes orientales:* Sacris erudiri **6** (1954) 48-72.

el cuerpo mortal y el alma racional, inteligente, inmortal,
de la Virgen santa, por medio del poder del Espíritu Santo.
Así realizaste plenamente este designio grande y admirable
que tenías preparado por tu presciencia
antes de la constitución del mundo.
Lo llevaste a su término final en la ultimidad de los tiempos,
por medio de tu Hijo Unigénito, Nuestro Señor Jesucristo,
en quien habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad,
el cual es Cabeza de la Iglesia
y Primogénito de entre los muertos,
plenitud de todo, de quien todo recibe su plenitud.
Por medio del Espíritu eterno, se ofreció a Dios
y nos santificó por la oblación inmaculada de su cuerpo,
hecha una vez para siempre.
Por la sangre de su cruz pacificó
lo que hay en el cielo y en la tierra.
Entregado por nuestros pecados, resucitó para justificarnos.
(Consagración.)

Te adoramos, Señor, y te damos gracias y te glorificamos
porque misericordiosamente quisiste acercarnos a Ti,
a pesar de nuestra indignidad y de nuestros pecados.
Nos renovaste y nos santificaste por la gracia del Espíritu Santo.
Nos hiciste dignos de cumplir ante Ti
este ministerio tremendo y divino
para la salvación de nuestra vida.
Te confesamos y te damos gracias
por la salvación que nos has traído,
mediante tu Hijo querido Jesucristo Nuestro Señor;
y ofrecemos ante tu Trinidad gloriosa,
con corazón contrito y espíritu humilde,
este sacrificio viviente y santo
que es el signo sacramental (misterio) del Cordero de Dios,
el cual quita los pecados del mundo;
suplicándote y pidiéndote, Señor, que esta oblación pura y santa,
grata a tu divinidad adorable,
sea acogida y aceptada por tu misericordia
de modo que se aplaque y reconcilie,
a pesar de los pecados del mundo.
También ahora, Señor, ofrecemos esta oblación
ante tu nombre grande y tremendo
en favor de la Iglesia universal...
(Preces.)

Y venga sobre nosotros y sobre esta oblación
la gracia de tu Espíritu Santo,
y habite y sea derramado sobre este pan y esta copa,
bendiciéndolos y santificándolos y signándolos
en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.
Y este pan, por la fuerza de tu nombre,
hágase el cuerpo santo de Nuestro Señor Jesucristo;
y esta copa, la sangre de Nuestro Señor Jesucristo.
Para que quien con fe coma de este pan
y beba de esta copa,
reciba el perdón de sus pecados, la remisión de sus culpas,
la gran esperanza de la resurrección de entre los muertos,
la salvación de cuerpo y alma,

la vida nueva en el reino de los cielos.
Haznos también dignos, por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo,
de alegrarnos en el reino de los cielos
gozando de los bienes futuros que no pasan,
en compañía de todos los que, en tu presencia, te agradaron
y forjaron su vida según tus preceptos.
Aquí y allí, todos a la vez e igualmente,
confesaremos y adoraremos y alabaremos
al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo
ahora y siempre, por los siglos de los siglos.
Amén» [23].

No queremos hacer ahora un examen de este texto. Basten algunas indicaciones. La creación y la redención son evocadas claramente. El *Sanctus* casi divide estas dos partes, fuera de una ligera repetición en la segunda parte. La redención es presentada en torno a Cristo, con textos directamente paulinos que, además, coinciden literalmente con los estudiados por nosotros como eucarísticos; a saber, Col 1,3-23; Ef 1,3-14,18-22; 2,13-17 y Flp 2,6-11. Vemos, pues, cómo se continúa la línea de la tradición litúrgico-bíblica.

La epiclesis es ya de consagración, pero sigue siendo a la vez de comunión.

Finalmente, es claro que esta anáfora, por su temática y desarrollo, rebasa con mucho a la de Adai y Mari. La cuestión del origen e incorporación en la anáfora de esta nueva temática esperemos sea aclarada en los próximos capítulos, cuando estudiemos la génesis de las anáforas de las otras regiones y liturgias orientales, vecinas de la que ahora nos ocupa.

La otra anáfora nestoriana, de la familia siro-oriental o caldea, es llamada «Anáfora de Nestorio». La liturgia nestoriana la usa en Pascua, Epifanía y pocos días más del año.

La tradición de la Iglesia nestoriana atribuye una actividad litúrgica creadora a sus santos Teodoro y Nestorio. La liturgia de Nestorio, uno de los tres formularios normales de esta Iglesia, fue traducida del griego al sirio por el Katholikos Mar Abba el Grande (muerto en el año 552), como obra auténtica de Nestorio. Son un nombre y una fecha que pueden ser retenidos. La anáfora es relativamente antigua. Ciertamente el redactor se sirvió de una o varias anáforas griegas. Pero su obra no fue una simple traducción de un original griego [24]. La cita el autor de las *Homilías,* atribuidas a Narsai [25].

23 RENAUDOT, o.c.
24 A. BAUMSTARK, *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie:* Theologie und Glaube 5 (1913) 312; ID., *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios* (Roma 1907).
25 R. H. CONNOLLY, *The liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge 1909) p.20; B. BOTTE, *L'Épiclèse dans les Liturgies orientales...* p.49.

Coincidente en su temática central con la de Teodoro, añade nuevos elementos al contenido de la acción de gracias. Desarrolla mucho más el anuncio de la redención, que adquiere ya un carácter catequético-didascálico, y comienza a registrar reiteraciones, glosas, fragmentos de oración particular del sacerdote, de tono «apologético», signos todos de una evolución posterior.

Preferimos ahora reproducir el texto, prescindiendo de comentarios:

«Es digno, justo y conveniente
te alabemos, confesemos, adoremos y exaltemos,
siempre y en todo tiempo
a Ti, Señor fuerte, eterno, Dios Padre omnipotente.
Porque Tú eres el Dios verdadero,
incomprensible, infinito, inexplicable, invisible,
indiviso, imperceptible al sentido, inmortal,
sublime y excelso por encima de todo pensamiento e idea creada.
Estás en todo lugar, pero no te dejas limitar por ningún espacio,
Tú y tu Hijo unigénito y tu Espíritu Santo.
(Oración de súplica particular del celebrante.)
Tú nos sacaste de la nada y nos modelaste para que existiéramos.
Pecamos y caímos consumidos de vejez.
Tú nos renovaste, nos levantaste y nos hiciste tuyos,
y no dejaste de visitarnos solícitamente
hasta hacernos subir al cielo y darnos al Rey venidero
por tu misericordia.
Por todos tus dones hacia nosotros, te damos gracias
a Ti, Dios, Padre verdadero, y a tu Hijo Unigénito,
y a tu Espíritu Santo y viviente.
Te adoramos por todos los favores para con nosotros,
los que conocemos y los que ignoramos, los patentes y los ocultos.
Te damos gracias también por este ministerio de nuestras manos,
suplicando te dignes acogerlo.
Porque ¿quién será capaz de narrar las maravillas de tu nombre
y de hacer escuchar todas las alabanzas en tu honor?
Aunque todas las criaturas tuviesen una única boca y lengua,
no darían abasto, Señor, para hablar de tu majestad.
(Sanctus.)
Bendecimos, Señor, al Dios Verbo, Hijo escondido,
que procede de tu seno,
el cual siendo semejante a Ti, imagen de tu substancia,
no retuvo celosamente el rango que le igualaba a Dios,
sino que se anonadó a sí mismo,
tomando la condición de esclavo,
haciéndose hombre completo, con alma racional,
inteligente e inmortal,
con cuerpo mortal, humano, pasible por naturaleza.
Se lo unió a sí mismo en la gloria, fuerza y honor
por medio del poder del Espíritu Santo,
para la salvación de todos.
Y naciendo de mujer, bajo la ley,
para redimir a los sometidos a la ley,

y dar vida a todos los muertos en Adán,
destruyó en su carne el pecado;
destruyó la ley de los preceptos con sus propios preceptos.
Abrió los ojos de nuestra inteligencia que estaban ciegos.
Nos allanó el camino de la salvación
y nos iluminó con la luz de la ciencia divina.
A aquellos que le recibieron,
les dio la potestad de llegar a ser hijos de Dios.
Nos lavó y nos purificó por medio del Bautismo del agua santa
y nos santificó con su gracia por medio del don del Espíritu Santo.
A aquellos que han sido consepultados con El, por medio del Bau- [tismo
los levantó y elevó y colocó consigo en el cielo, según su promesa.
Y como hubiese amado a los suyos que estaban en el mundo,
los amó hasta el fin. Se puso en el lugar del género humano,
recibiendo las penas debidas por sus pecados
en favor de la vida de todos.
Y por todos se entregó a sí mismo a la muerte
que reinaba sobre nosotros,
bajo cuya potestad estábamos esclavizados,
a la que estábamos vendidos por nuestros pecados.
Por su sangre preciosa nos redimió y nos salvó.
Descendió a los infiernos y rompió las ataduras de la muerte voraz.
Y como no era justo que fuera detenido por la muerte en el Infierno
el Príncipe de nuestra salvación, resucitó de entre los muertos al [tercer día
y se convirtió en las primicias de los que duermen,
siendo el primero en todo.
Subió al cielo, asentándose, ¡oh Dios!, a la derecha de tu majestad.
Y nos dejó el memorial de nuestra salvación,
este misterio que te ofrecemos en tu presencia.
(Consagración.)

Nosotros, Señor, Dios Padre y Fuerte,
celebramos el memorial de este precepto
y la salvación realizada en favor nuestro.
Ante todo creemos en Ti y te confesamos, Dios Padre verdadero,
lo mismo que confesamos al Hijo Unigénito, eterno en la divi- [nidad,
que procede de Ti y está unido a Ti consubstancialmente.
Y proclamamos su admirable designio (economía),
realizado por medio de nuestra humanidad, para nuestra salvación:
la cruz y la pasión, la muerte, la sepultura, la resurrección al ter- (cer día,
la ascensión al cielo, la toma de posesión de la sede (a la diestra),
la segunda venida gloriosa de Nuestro Señor Jesucristo,
el cual juzgará a vivos y muertos
y dará a cada uno según sus obras.
Confesamos también al Espíritu Santo,
que es de la gloriosa substancia de tu divinidad,
y contigo y tu Unigénito es adorado y glorificado.
Y te ofrecemos este sacrificio vivo, santo,
aceptable, preclaro e incruento, en favor de todas las creaturas.
Por la Iglesia...»
(Preces.) [26]

26 E. Renaudot, o.c., II p.626-638.

Aunque sea muy de pasada, notemos dos peculiaridades: el avance de la teología negativa, con su proliferación de adjetivos que empiezan por «in-», y los giros en primera persona del plural a lo largo de toda la anáfora («nos»). El pueblo que participa en el canto de esta plegaria eucarística se siente una misma cosa con la humanidad creada, con el pueblo de Israel, con la Jerusalén celeste. Se siente presente en el pasado y en el futuro de la historia santa.

Deseamos concluir este capítulo reproduciendo los fragmentos de las anáforas de Teodoro y Nestorio que hemos considerado, o ya conocidos, por estereotipados, o secundarios o tardíos.

En primer lugar, el comienzo de la «Anáfora de Teodoro» (en forma dialogada entre el sacerdote y el pueblo):

«La gracia de N. S. J. C. y la caridad de Dios Padre
y la comunicación del Espíritu Santo
con todos vosotros ahora y siempre, por los siglos de los siglos.
Arriba nuestros corazones. Estén en las alturas sublimes,
en la temible región de la gloria,
donde los querubines no cesan de agitar sus alas
ni los serafines dejan de cantar jubilosos
suaves alabanzas de santidad.
(Pueblo) Están junto a Ti.
Ofrecemos al Dios Señor de todas las cosas
la oblación viva y espiritual de nuestras primicias
y la víctima no inmolada, aceptable al Hijo, nuestro origen,
en favor de todas las creaturas del universo.
(Pueblo) Es digno y justo.
(Diácono) La paz con vosotros».

Nestorio tiene el mismo texto, pero hace añadir al diácono:

«Celebrad el memorial del designio admirable de Cristo Salvador
realizado en favor de nosotros,
por el cual nos liberó de nuestros sufrimientos.
Estad, pues, dignamente y orad.
La paz con todos vosotros».

También hace decir al sacerdote, tras esta intervención diaconal, antes de iniciar el «es digno, justo y conveniente»:

«Señor, Dios fuerte, danos un rostro abierto y despejado
en tu presencia».

Veamos ahora el *Sanctus* según Teodoro (para la referencia bibliográfica, indicando la fuente de donde están tomados estos textos, valen las hechas anteriormente al transcribir el cuerpo central de cada anáfora):

«Porque delante de Ti, Padre verdadero,
y delante de tu Hijo Unigénito, N. S. J. C.,

y delante del Espíritu Santo
se encuentran miles de millares de espíritus sublimes
y decenas de miles de decenas de millares de ángeles santos,
cuyas vidas consisten en el gozo constante
de santificar tu nombre grande y santo
con la alabanza incesante.
También hiciste digno, Señor, por tu gracia
nuestro enfermo y mortal género humano,
para que, presente y exultante ante tu absoluta santidad,
en compañía de toda la asamblea celeste,
dirija a tu Majestad, Dominadora universal,
la alabanza y el honor para celebrar la gloria de tu Trinidad,
clamando, glorificando, gritando, sin descanso,
y respondiendo alternativamente: Santo, Santo, Santo...
Santo, Santo, Santo Señor poderoso.
Verdaderamente, Señor, eres santo y digno de alabanza eterna.
Eres Santo, Dios Padre único y verdadero,
y es santo el Espíritu Santo, de naturaleza divina, no creada,
creador de todas las cosas.
Es santo por naturaleza y de manera absoluta.
Y es santo su nombre y su inhabitación.
Y santifica a todos los que son dignos de recibir el don de su gracia».

El texto paralelo de Nestorio dice:

«Porque ante tu Trinidad, Señor,
están miles de millares y decenas de miles de millares de ángeles.
Y todos se ciernen a la vez, incesantemente,
y siempre, con voz alta e infatigable,
cantan tus alabanzas, vitorean, claman,
diciendo y respondiendo alternativamente:
Santo, Santo, Santo...
Santo, Santo, Santo, Señor fuerte,
del que están llenos los cielos y la tierra.
Con estas potestades celestes, también nosotros,
Señor bueno, Dios misericordioso,
clamamos y decimos:
Eres verdaderamente santo, verdaderamente digno de ser glorificado,
excelso y sublime. A tus adoradores de la tierra
los hiciste dignos y semejantes a los que te glorifican en el cielo.
Santo es también tu Hijo Unigénito, N. S. J. C.,
con el Espíritu Santo, que contigo coexiste desde la eternidad,
es consorte de la misma naturaleza y Creador de todas las creaturas».

Veamos ahora la consagración, primero en Teodoro:

«El cual, la noche en que fue entregado,
celebró con sus apóstoles este misterio grande, tremendo y divino.
Tomando pan, dijo la bendición, lo partió y dio a sus discípulos,
diciendo: esto es mi cuerpo, partido por vosotros,
para el perdón de los pecados.
Igualmente, respecto de la copa. Dijo la bendición
y se la dio a ellos, diciendo: ésta es mi sangre

de la Nueva Alianza, derramada para el perdón de los pecados.
Recibid, pues, todos y comed de este pan; bebed de esta copa,
Y haced lo mismo cada vez que os reunáis en memoria de Mí.
Como nos ha sido ordenado, así nos hemos reunido nosotros,
tus siervos humildes, débiles y enfermos, para, con la venia de tu [gracia,
celebrar el grande y tremendo, santo y divino misterio,
por el cual se ha realizado la salvación de todo el género humano».

La versión de Nestorio es la siguiente:

«Porque cuando llegó el tiempo en que iba a ser entregado
para la vida del mundo,
después de cenar la Pascua prescrita por Moisés,
tomó el pan en sus manos santas, inmaculadas, impolutas,
lo bendijo, lo partió, lo comió y lo dio a sus discípulos, diciendo:
tomad y comed todos de él, esto es mi cuerpo,
partido por vosotros para el perdón de los pecados.
Igualmente mezcló en la copa vino y agua, lo bendijo
y dio a sus discípulos, diciendo: bebed todos de él.
Esta es mi sangre de la Alianza Nueva,
derramada por la muchedumbre para el perdón de los pecados.
Haced vosotros lo mismo en memorial de Mí, hasta que venga.
Cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis mi muerte hasta mi advenimiento.
Por lo tanto, quien con fe verdadera se acerque a participar en su [comunión
reciba el perdón de sus pecados y la remisión de sus culpas,
reciba la esperanza grande de la resurrección de entre los muertos
y la vida nueva en el reino de los cielos.
A Ti, Padre escondido, y a tu Hijo, estirpe gloriosa,
y a tu Espíritu viviente, santo y vivificante
dirigimos la alabanza, el honor, la bendición y la adoración
ahora y siempre, por los siglos de los siglos».

CAPITULO 31

EL LEGADO ORACIONAL DE LAS «CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS»

En el capítulo último, por seguir una determinada línea evolutiva, nos hemos salido de la unidad global de desarrollo, que queremos ir presentando progresivamente y por sus pasos, en torno a la oración eucarística. Debemos, pues, ahora retornar a un nivel histórico anterior, es decir, al siglo IV, siglo que ve madurar y cristalizar definitivamente el formulario eucarístico de la misa bajo la estructura de la anáfora.

El frente de esta consolidación es amplio. De hecho abarca todo el Oriente cristiano. Pero su núcleo central es Antioquía. En el siglo IV, la actividad litúrgica en Antioquía es de gran intensidad, también en el campo de las anáforas. Se pueden

distinguir como tres líneas o tradiciones que nacen en este tiempo y en esta zona antioquena, llamada también siro-occidental: la línea que va de la «Anáfora de los Doce Apóstoles» a la de «San Juan Crisóstomo», la de la «Anáfora de Santiago», oriunda ciertamente de Jerusalén y que, pasando a Antioquía, prolifera más tarde en una verdadera familia numerosa de formularios anafóricos; en fin, la línea o mejor tradición de las *Constituciones apostólicas,* la más singular de las tres.

Estas tres líneas no son paralelas. Se entrecruzan y condicionan mutuamente. Pero poseen una cierta consistencia propia que justifica su distinción. Nuestro método seguirá siendo el de ir presentando los textos con comentarios de tipo global para no desviarnos en análisis demasiado parciales y especiales que nos harían perder de vista el conjunto de nuestro trabajo. Esto hará que en muchos puntos nos limitemos a hacer nuestros los resultados de la reciente investigación sobre la materia.

Creemos más oportuno reanudar ahora nuestro análisis del siglo IV, comenzando por el estudio de los textos eucarísticos de las *Constituciones apostólicas.* Es cierto que tal estudio ha bloqueado y hasta ahora dificultado el de otros formularios anafóricos contemporáneos, quizá de más importancia (así las «Anáforas de los Doce Apóstoles», la de «Santiago»...) e incluso más antiguos (la de «Adai y Mari»). Por eso existe hoy una cierta tendencia en contra de ese orden de procedimiento. Sin embargo, creemos que nosotros estamos soslayando sus inconvenientes. Y hay, por otro lado, razones importantes, como pronto veremos, para adoptarlo.

Ya es de sobra sabido que la obra titulada *Constituciones apostólicas,* compuesta hacia el año 380 en Siria (Antioquía), es una vasta recopilación y a la vez elaboración de tres obras anteriores. Del libro I al VI recoge la *Didascalía;* en el VII, la *Didajé,* y en el VIII, la *Tradición apostólica.* El autor, desconocido, era de tendencia arriana y judaizante.

Ahora nos interesa conocer el final del libro VII y el comienzo del VIII. En ambos hay textos eucarísticos de gran interés.

El libro VII hemos dicho que corresponde a la *Didajé.* Sin embargo, los capítulos que van glosando y ampliando los temas de la *Didajé* se acaban con el capítulo 32. Los siguientes (33-48) son un conglomerado de formularios oracionales en los que va intercalada una larga sección de normas sobre el Bautismo (39-46).

De especial importancia es la sección que va del capítulo 34 al 38, porque en ella hay contenido un esbozo de anáfora, aún

rudimentaria, pero ya elaborada según las normas debidas, que nos permite vislumbrar épocas anteriores y estratos más antiguos. Pero, sobre todo, el interés de este texto reside en su marcada influencia judaica. Aquí podemos ver confirmada y aun prolongada hasta el siglo IV la conexión directa existente entre la anáfora y la *beraká*. Ya hemos indicado el carácter judaizante del autor de las *Constituciones apostólicas*. Vamos a analizar ahora el texto que más lo evidencia como tal. Incluso se puede pensar que el texto refleja un proceso de cristianización de la bendición judía, demasiado tenue y débil, que lo mismo puede tener por causa el ser de una época muy temprana en la vida de la Iglesia—su conciencia y su liturgia no han llegado aún a definirse en toda su peculiaridad cristiana—, o, por el contrario, de una época un tanto tardía. En este último caso, ciertos judeo-cristianos, más judíos que cristianos, habrían injertado textos de la sinagoga en la liturgia de la Iglesia, ya entonces bastante desarrollada—siglo IV—, dándole un simple barniz cristiano. Ahora bien, esta última hipótesis sólo es posible si la primera es realidad, aunque en otro contexto. No se habría admitido una liturgia cristiana con textos judíos en el siglo III o IV si no hubiera habido precedentes.

Pero vengamos al texto. Seguimos la edición crítica del original griego hecha por Funk [1]. También mantenemos su misma división por capítulos, porque en nuestro caso corresponde al contenido. La traducción al castellano es nuestra. Empezamos por el capítulo 34:

Bendito (εὐλογητὸς) eres, Señor, rey de los siglos,
que por Cristo hiciste el universo
y por El adornaste, al principio, lo informe;
separaste las aguas de las aguas en el firmamento
y les insuflaste un espíritu vital;
estableciste la tierra y desplegaste el cielo
y adornaste a cada una de las criaturas con disposición acertada.
Con tu pensamiento, Señor, has constituido el mundo esplendente;
el cielo, como un toldo (Is 40,22),
es iluminado por los astros en la obscuridad.
La luz y el sol hacen el día y el nacimiento de los frutos.
La luna creciente y menguante coopera al cambio de las estaciones.
Se dio nombre a la noche y al día.
El firmamento fue extendido en medio de los abismos,
y mandaste que se reunieran las aguas y apareciera la tierra.
Pero ¿quién cantará el mar?
Sus aguas vienen furiosas, pero retroceden por tu mandato
al llegar a la arena, porque dijiste que en ella romperían sus olas.
Lo abriste a animales grandes y pequeños y a las naves.

1 *Didascalia et Constitutiones Apostolorum:* F. X. Funk (Paderborn 1905). Reedición anastática (Turín 1962) p.427-439.

La tierra floreció coloreada
con toda clase de frondas y de árboles.
Las luminarias mantienen siempre su curso, sin separarse de tus
Donde Tú ordenas, tienen su salida y su ocaso, [normas.
para señal de los tiempos, al servicio de los años y de los hombres.
Se hicieron los diversos géneros de los animales,
terrestres, marinos, aéreos, celestes, anfibios.
Tu providencia industriosa y sabia
provee a cada uno con su propio alimento.
Como supo crear la variedad de especies, sabe cuidar su pecu-
Al final de tu obra creadora, [liaridad.
hiciste al ciudadano del mundo, el animal racional, diciendo:
hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza;
haciéndole cosmos del cosmos, formando su cuerpo de los cuatro
[cuerpos,
creando para él el alma de la nada, dándole cinco sentidos
y poniéndole al frente de ellos la mente, auriga del alma.
¿Quién cantará el ímpetu de las nubes feraces por sus lluvias,
el esplendor del rayo, el fragor del trueno,
su utilidad para los alimentos
y su importancia para atemperar el aire?
Privaste al hombre del don de la vida por su desobediencia,
pero no le aniquilaste; lo llamaste, por juramento,
a un nacimiento segundo, tras el breve sopor de la muerte.
Rompiste el decreto de muerte, llevando los muertos a la vida
por Jesucristo, nuestra esperanza.

C.35

Grande eres Señor, Pantocrator, y grande es tu fuerza,
y sin límite tu sabiduría,
Creador, Salvador dadivoso, magnánimo, misericordioso,
que no te desentiendes de la salvación de tus criaturas.
Por tu bondad propia perdonas a los delincuentes,
llevándolos a la conversión.
Tus advertencias están llenas de misericordia.
Los cielos anuncian tu poder y también la tierra firme,
suspendida sobre la nada.
El mar, sacudido por las olas,
nutrido de masas innumerables de animales,
apresado por la arena, temeroso de tu voluntad,
obliga a todos a exclamar:
¡Qué magníficas son tus obras, Señor! Todo lo hiciste sabiamente.
El ígneo ejército de los ángeles, los espíritus dotados de inteli-
y los santos serafines con los querubines de seis alas [gencia
porrumpen en un canto de victoria con voces incesantes:
Santo, santo, santo, Señor Sabaot,
llenos están los cielos y la tierra de tu gloria.
Y las otras multitudes de órdenes,
arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes,
exclaman y dicen: Bendita la gloria del Señor desde su sede
Israel, tu Iglesia terrena, formada de paganos, [(Ez 3,12).
a porfía con las virtudes celestes,
canta noche y día, de todo corazón y con toda su alma (2 Mac 1,3):
Los carros del Señor son miles de millares, millares gozosos;
el Señor en ellos, en el Sinaí, en el santuario (Sal 68,18).

El cielo da a conocer a Quien lo hizo como cubierta sobre el vacío,
como piedra cóncava, que une la tierra y el agua entre sí;
a Quien difundió el aire, alimento de los animales
—unido al fuego para el calor—, y la luz en las tinieblas.
El coro de las estrellas se pasma,
signo y testimonio de quien las cuenta y da nombre.
Los animales muestran al que les anima,
así como los árboles al que los produce.
El Todo, hecho por tu palabra, hace presente la fuerza de tu poder.
Por lo cual, todo hombre debe, de corazón,
elevarte un himno por el Todo del que eres Señor.
Tú eres generoso en tus favores, munificente en tus misericordias.
Tan sólo Tú eres omnipotente.
Si quieres, puedes hacer refrescantes las llamas,
domar los leones, amansar a los peces, curar a los enfermos...,
derribar la multitud de los enemigos enfurecidos.
Tú existes en el cielo, en la tierra, en el mar, en todos los confines,
siendo infinito, inconmensurable en tu grandeza.
No es nuestro, sino de tu siervo, el oráculo que dice:
Conoce en tu corazón que el Señor, tu Dios, está arriba en el cielo
y abajo en la tierra, y nada hay fuera de él (Dt 4,39).
Ni hay Dios fuera de Ti, ni santo, Señor Dios de las ciencias,
Dios de los santos, santo sobre todos los santos,
porque han sido santificados por tus manos (Dt 33,3).
Glorioso y sublime, invisible por naturaleza, inagotable,
de vida nunca indigente, de existencia inmutable, indefectible,
de acciones infatigable, de grandeza ilimitada, de belleza perenne,
de morada inaccesible, inmutable, de conocimiento eterno,
siempre verdadero, de obras sin necesidad de nadie que intervenga,
de poder invulnerable, monárquico sin sucesor,
de reinado eterno, inexpugnable.
Tú eres Padre de la Sabiduría, causa y fundamento de la creación,
hecha a través del Mediador, origen de la Providencia,
dador de las leyes, satisfacción de lo deficiente,
vengador de los impíos, remunerador de los justos,
Dios y Padre de Cristo, Señor de los que se comportan bien con [El,
cuyas promesas no fallan,
cuyo juicio es incorruptible por soborno,
cuya sentencia no se muda por argucias, cuya piedad es incesante...
cuya acción de gracias en su honor nunca se acaba,
a quien se debe una adoración condigna
de parte de toda naturaleza racional y santa.

C.36

Señor Pantocrator, creaste el mundo por medio de Cristo
y sancionaste el sábado en memorial de este hecho,
porque en ese día hiciste descansar de toda obra
para meditar tus leyes.
Y estatuiste días festivos para la alegría de nuestras almas;
para que recordásemos tu sabiduría:
cómo por nosotros sobrellevó el nacer de mujer;
cómo apareció en esta vida, manifestando en su Bautismo
que el que se manifestaba era Dios y hombre;
cómo padeció por nosotros, permitiéndolo Tú,

y murió y resucitó por tu poder. [ción.
Por lo cual celebramos el día dominical de la fiesta de la Resurrec-
Y nos llenamos de alegría por Aquel que venció a la muerte
y abrió las puertas de la vida y la inmortalidad (1 Cor 15,55).
Por El has conducido los paganos a Ti,
para formar un pueblo peculiar (Gén 35,10),
el verdadero Israel, caro a Dios, vidente de Dios. [de Egipto
Porque Tú, Señor, sacaste también a nuestros padres de la tierra
y los liberaste del horno de fuego (Dt 4,20) y de hacer ladrillos.
Los liberaste de la mano del faraón y de sus súbditos,
y los condujiste a través del mar, como si fuera tierra seca,
y tuviste paciencia con ellos en el desierto,
concediéndoles innumerables bienes.
Les diste por tu Palabra la Ley de las diez sentencias, escrita con
Ordenaste guardar el sábado, [tu mano.
no para darles una ocasión de inactividad,
sino una oportunidad de piedad
y de conocimiento de tu poder;
y para que, incluyéndolos así en el sagrado septenario,
se alegraran con él y evitaran el mal.
Por eso hay la semana y las siete semanas, [perdón.
el mes séptimo y el año séptimo, y el año quinquagésimo del
Para que los hombres no tuvieran excusa por ignorancia,
permitió celebrar fiesta el sábado,
de modo que, en sábado, no es lícito decir palabras airadas.
El sábado es descanso para la creación, liberación del mundo,
estudio de la ley y alabanza a Dios por los dones hechos a los
Sobre todo esto destaca el día dominical, [hombres.
como signo del mismo Mediador providente,
legislador, autor de la resurrección,
Primogénito de toda creatura, Dios Verbo y hombre (Col 1,15;
nacido de María solamente, sin varón, [Jn 1,1),
santo en su vida, crucificado bajo Poncio Pilato;
muerto y levantado de entre los muertos.
Por lo cual, en el día dominical es aconsejable
ofrecerte acción de gracias a Ti, Señor, por todo.
Esta es la gracia manifestada por Ti,
que hace sombra a todo otro don.

C.37

Tú que cumpliste lo prometido por los profetas
y tuviste misericordia de Sión y de Jerusalén,
exaltando el trono de David tu siervo
por la natividad de Cristo, que nació de su estirpe
según la carne, por la Virgen sola.
Tú, Señor Dios, recibe ahora las preces dichas en la verdad
por los labios de tu pueblo, reunido de entre los paganos,
como recibiste los dones de los justos en su tiempo.
Miraste y aceptaste los sacrificios de Abel, [caldeos;
de Noé, salido del arca; de Abrahán, al dejar la tierra de los
de Isaac, en el pozo del juramento; de Jacob, en Betel;
de Moisés, en el desierto; de Aarón, entre los vivos y muertos;
de Jesús Navé, en Gilgal; de Gedeón, en la piedra, antes del
[pecado;

de Manoé y su mujer, en el campo; de Sansón, en la sed, antes de
de Jefté, en la batalla; de Barac y Débora, en Sísara; [su delito;
de Samuel, en Pasfá; de David, en el campo de Orna, jebuseo;
de Salomón, en Gabaón y en Jerusalén;
de Elías, en el monte Carmelo; de Eliseo, en la fuente estéril;
de Josafat, en la batalla; de Ezequías, en la enfermedad y en Se-
de Manasé, en la tierra de los caldeos, tras el delito; [naquerib;
de Josías, en Fasa, y el de Esdrás, a su retorno;
de Daniel, en el lago de los leones;
de Jonás, en el vientre de la ballena;
de los tres jóvenes, en el horno de fuego;
de Ana, en el tabernáculo ante el arca;
de Nehemías y Zorobabel, cuando la construcción de la muralla;
de Matatías y de sus hijos, por tu celo; de Jael, entre bendiciones.
Así recibe ahora las preces de tu pueblo,
presentadas por la mediación de Cristo en el Espíritu.

C.38

Te bendecimos (εὐχαριστοῦμεν), Señor Pantocrator, por todo.
Porque no has apartado tu misericordia de nosotros,
sino que la conservas y acrecientas
a lo largo de cada época y de cada generación.
Así hiciste en tiempo de Enós y Henoc, en los días de Moisés y
de los jueces, de Samuel, Elías y los profetas, [Josué,
de David y los reyes, de Ester y Mardoqueo, de Judit,
de Judas Macabeo y sus hermanos.
También en nuestros días nos trajiste tu auxilio
por medio de tu gran Pontífice Jesucristo, tu Hijo.
Porque libró de la espada; libró del hambre, dando de comer;
sanó de la enfermedad; protegió de la mala lengua.
Por todo lo cual te bendecimos, a través de Cristo,
a Ti, que nos diste voz articulada para la confesión de fe
y la sometiste a la lengua, que es semejante al arco para tocar
[instrumentos;
nos diste también el gusto, y el tacto, y la vista para ver,
y el oído para oír, y el olfato para captar los olores,
y las manos para trabajar y los pies para andar.
Y todo esto lo formas en el seno de un semen diminuto
y das el alma inmortal tras esta configuración
y sacas a la luz a este animal racional, el hombre;
le instruyes con leyes, con razones;
tras la disolución por un breve tiempo, prometes la resurrección.
¿Qué vida y qué cantidad de siglos necesita el hombre para la
Pero lo que es imposible hacer dignamente, [acción de gracias?
es santo y piadoso hacerlo en la medida de lo posible.
Porque nos has eximido de la impiedad de los que adoran varios
y nos sacaste de la secta de quienes mataron a Cristo. [dioses,
Nos liberaste del error de la ignorancia.
Enviaste a Cristo a los hombres, que, a la vez, es Dios Unigénito.
Hiciste habitar en nosotros al Paráclito.
Nos pusiste ángeles; humillaste al diablo.
Nos hiciste cuando no existíamos y, tras hacernos, nos conservas.
Nos das la vida, el alimento. Nos prometes la conversión.
Por todo, la gloria y la veneración a Ti,

a través de Jesucristo, ahora y siempre por los siglos.
Amén.»

Hemos de prescindir de analizar muchos aspectos de este texto, interesantes tanto por lo que se refiere a su contenido como a su forma, no exenta a ratos de una cierta belleza. Es el género poético-didáctico el que domina, propio de un formulario berakático, litúrgico-hímnico y catequético a la vez.

En una primera visión de conjunto, descubrimos con bastante claridad los elementos de la bendición eucarística: alabanza por la creación, desembocando en el *Sanctus*—c.35—; continuación de la alabanza por la redención o *historia salutis* —c.36—; petición e inclusión o doxología final—c.38—.

Pero si hacemos un segundo análisis más profundo, veremos que este orden o ilación es más bien superficial, fruto de una mano tardía, la mano del compilador. Este ha querido unificar, según las reglas de la oración eucarística, lo que en un estadio previo era más bien una colección de oraciones independientes entre sí. Efectivamente, son muchas las repeticiones, reiteraciones, contramarchas, para lo que debe ser el proceso normal de una bendición judía o cristiana.

El c.34 es una bendición por la creación, cristianizada mediante el inciso «por Cristo hiciste el Universo». Pero al final inicia o sintetiza rapidísimamente un *historia salutis.* Ahora bien, todo el c.35 es una nueva bendición por la creación.

Pero hay más. Los comentaristas han visto aquí un calco de la «kedusa» judía, concretamente de la «kedusa» del «yoser». Bousset ha sido el que mejor ha estudiado esta similitud [2]. Nosotros hemos copiado ya el «yoser» anteriormente. Si bien no coinciden los textos verbalmente, la estructura es la misma. En ambos, tras anunciarse la alabanza a Dios, a la que se unen los ángeles, por la creación, se introduce el *Sanctus.* En el *Sanctus* van igualmente ligados los pasajes de Is 63 y Ez 3,12. Finalmente, es mencionada la Iglesia (la *kedusa* actual de rito germano acaba de modo similar, mencionando a Israel).

Por lo tanto, este capítulo es como una confirmación y ampliación del análisis que hicimos en el c.25. Lo que allí vimos casi microscópicamente, envuelto en los pliegues de una com-

2 W. BOUSSET, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen.* Nachrichten von der königlichen Gesellsachft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil. hist. Klasse aus dem Jahre 1915 (Berlín 1916) p.436-438. Ya antes que él, K. KOHLER, *Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie. Montaschirift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Breslau 1893); E. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte* (1870); DREWS, *Untersuchungen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* II-III: Untersuchungen über die clementinische Liturgie (1905); F. SKUTSCH, *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie* (1914); P. WENDLAND, *Zwei angebliche liturgische Gebete* (1910). Estos dos últimos autores estudian sobre todo y demasiado parcialmente las influencias de los Padres en nuestro texto.

posición ulterior y muy elaborada, la del Apocalipsis, aquí lo vemos en sus reales dimensiones. Es, por lo mismo, una tradición que percibimos aquí continuada, quizá un tanto en vía muerta por su excesivo color judaico, a las alturas históricas del siglo IV, pero que proyecta retrospectivamente su luz sobre un pasado más remoto.

El c.36 vuelve a recordarnos un viejo modelo judaico, el «kidus», del que también hemos hablado. Es la *beraká* pronunciada en el umbral de un día de fiesta, al encender la luz del atardecer, en la cena que lo inaugura. Hemos visto algunos ejemplos. Este parece ser un viejo «kidus» judío por el sábado, que aquí es cristianizado, añadiendo, de una manera bastante extrínseca, el domingo. Pero este añadido tiene toda la envergadura de un memorial bendicional de la *historia salutis.* Se nota claramente cómo el «kidus» ha servido de base y punto de partida para un texto superior de mayor importancia: la bendición eucarística cristiana; lo cual confirma observaciones nuestras anteriores.

Dentro del capítulo se cuida el unir la creación (sábado) y la redención (domingo), las dos piezas claves de toda *beraká.* De este modo, el c.36 posee una autonomía respecto de los que le preceden o siguen.

Ya dijimos que el c.37 equivale a la sección deprecativa. Obsérvese que no se menciona a nadie del Nuevo Testamento. La lista se cierra con los Macabeos.

El c.38 es otra *beraká,* con su doble parte de historia de la creación y de la salvación, pero que en el arreglo del autor del libro VII de las *Constituciones apostólicas* desempeña más bien el papel de gran inclusión o doxología final.

Falta la consagración en todo este conjunto, es verdad. Pero ¿no hemos visto otros casos parecidos de recopilación de fragmentos eucarístico-sacramentales, como la *Didajé,* la «Anáfora de Adai y Mari», el Apocalipsis 4-5? Parece que es una costumbre en estas recopilaciones primitivas, precisamente por su carácter típicamente fragmentario. Por lo tanto, no queda por eso invalidada su referencia o conexión con la misa. Tal conexión queda reforzada por una última observación que queremos hacer. El c.37 gira todo él en torno al tema del sacrificio, el sacrificio a lo largo del Antiguo Testamento. Sólo la misa puede ofrecer un marco adecuado a esta larga teoría de citas sobre el sacrificio veterotestamentario. La misa parece que es presentada como el sacrificio culminal...

En fin, nótese una constante temática de los capítulos an-

teriores, bastante acentuada, más incluso que en Filón, a saber, la de la *gnosis* (γνῶσις) [3].

Pasemos ahora al libro VIII de las *Constituciones* en su c.12, que contiene una célebre anáfora, construida con todos los elementos, incluida ciertamente la consagración. Su construcción, su trabazón interna es perfecta. La línea de desarrollo no sufre alteraciones. Por lo tanto, aquí no se puede decir que sea un producto redaccional tardío, compuesto de fragmentos independientes entre sí. Precisamente esta perfección ha atraído la atención de los comentaristas, que la han distinguido siempre con sus estudios y la han puesto como modelo hasta llegar a ignorar o hacer ignorar otras anáforas mucho más verazmente representativas de la antigua liturgia [4].

Dijimos que el libro VIII de las *Constituciones apostólicas* glosaba la *Tradición apostólica*. Ahora bien, por lo que se refiere a la anáfora, se aparta de la obra de Hipólito, poniendo en su lugar otra completamente nueva.

Lo primero que llama la atención es su extrema longitud. Es, sin duda, la anáfora más larga de todas las conocidas. Eso ha hecho pensar que propiamente no fue compuesta para un uso litúrgico real, sino de manera académica [5].

Sus diversas partes se distinguen perfectamente entre sí. Empieza con un diálogo introductorio que será el más común en Oriente, a saber, el saludo paulino de 2 Cor 13,13; a continuación, las invitaciones y respuestas que ya conocemos. Sigue la alabanza por la creación, que tiene un inciso muy importante en los versos 7-9 sobre la mediación de Cristo en la acción creadora del Padre. Esta acción creadora es narrada ampliamente y culmina con la descripción de la aparición del hombre.

Se inicia un nuevo apartado que tiene por contenido la historia de la salvación, en todas y cada una de sus etapas principales hasta Josué. Al llegar a este punto se inicia el canto del *Sanctus*. Terminado el cual comienza el gran apartado dedicado al Nuevo Testamento que hace una presentación exhaustiva del misterio y de la vida de Cristo. Josué une *de facto* los dos Testamentos. ¿La caída de los muros de Jericó es tomada como símbolo de la caída de la Vieja Ley? [6]

Las últimas secciones de la anáfora son de amplitud normal: institución eucarística o narración de la cena, anámnesis,

3 BOUSSET, o.c., p.411.

4 Así LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* p.122-173, según le acusa H. ENGBERDING en su trabajo *Die syrische Anaphora der zwölf Aposteln:* Oriens christianus 34 (1937) 244.

5 BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p.23; D. DIX, *The Shape of the Liturgy* (1949), supone, por el contrario, que se trata del rito antioqueno tal como se empleaba en una ciudad del norte de Siria.

6 L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde* (París 1961; II, 1961) p.296.

ofrenda, epiclesis, súplica por la Iglesia, doxología final y amén del pueblo.

Es, pues, ésta una macroanáfora, reflejo puro de un esquema clásico, estructuralmente perfecto, pero ampliado como por una lente de aumento en cada una de sus secciones, con carácter fuertemente didáctico.

He aquí el texto (su original también es griego). Lo traducimos de la edición crítica de Funk [7]:

«La gracia de Dios omnipotente,
la caridad de N. S. J. C.
y la comunicación del Espíritu Santo con todos vosotros.
(Pueblo) Y con tu espíritu.
Arriba el espíritu (νοῦν).
(Pueblo) Lo tenemos (levantado) hacia el Señor.
Bendigamos (εὐχαριστήσωμεν) al Señor.
(Pueblo) Es digno y justo.
Es digno y justo verdaderamente
alabarte (ἀνυμνεῖν) ante todas las cosas
a Ti, Dios verdadero, existente antes que las creaturas,
de quien viene toda paternidad en el cielo y en la tierra (Ef 3,15),
único no engendrado, sin principio, sin rey, sin señor, sin indigencia alguna,
dador de todo bien, superior a toda causa y origen,
que siempre permaneces el mismo inmutablemente,
del cual todo, como de su punto de origen, vino a la existencia.
Tú eres el conocimiento sin principio,
la vista perpetua, el oído no engendrado, la sabiduría no enseñada,
el Primero por naturaleza, el Unico en el Ser, superior a todo número,
el que sacaste todas las cosas del no ser al ser por tu Unigénito,
al cual engendraste antes de todos los siglos
con tu voluntad, poder y bondad, sin intermediario alguno;
tu Hijo unigénito, Verbo divino, Sabiduría viviente,
Primogénito de toda creatura, ángel de tu gran consejo (Col 1,15),
Pontífice, Rey y Señor de toda la naturaleza inteligible o sensible,
anterior a todo, Mediador del Todo (Col 1,17).
Porque Tú, Dios eterno, fundaste el Todo por El,
y por El tienes providencia del Todo;
por quien diste el ser, por El diste también el subsistir,
Dios y Padre de tu Hijo unigénito.
Por todo y antes que todo hiciste a los querubines y serafines,
eones y ejércitos, virtudes, potestades, principados,
tronos, arcángeles y ángeles.
Después fabricaste este mundo visible con lo que en él hay.
Porque Tú eres el que pusiste el cielo como un toldo
y lo extendiste como una piel (Is 40,22),
y asentaste la tierra sobre la nada (vacío) con sólo tu voluntad (Sal 103,2).
Fijaste el firmamento, hiciste el día y la noche.
Sacaste la luz de tus riquezas,
y, menguándola, sacaste las tinieblas para descanso de los animales del mundo.
Colocaste el sol en el cielo para presidir el día,

7 FUNK, o.c., p.497-511.

y la luna para presidir la noche,
y dibujaste en el cielo el coro de las estrellas
para alabanza de tu magnificencia.
Hiciste el agua para la bebida y la limpieza,
el aire vital para la aspiración y emisión de la voz
—cuando es movido por la lengua—y para el oído,
pues le ayuda en el escuchar la cadencia penetrante de la lengua.
Hiciste el fuego como el sol de las tinieblas,
para calentarnos e iluminarnos con él.
Separaste el gran mar de la tierra,
haciendo al primero navegable y a la segunda transitable;
al primero, llenándolo de animales pequeños y grandes,
y a la segunda, poblándola de animales mansos y salvajes.
La rodeaste de árboles y la coronaste de verdor;
la ornaste de flores y la dotaste de simientes innumerables.
Asentaste el abismo, rodeándolo de una inmensa mole:
los mares amargos de aguas saladas
que, a su vez, aprisionaste con barreras de arena finísima;
esos mares que, a veces, con el viento, levantas en altas montañas,
a veces conviertes en lisa llanura,
a veces agitas con el furor de la tempestad,
a veces reduces a la bonanza serena,
para hacer fácil el viaje de los navegantes.
Ceñiste de ríos el mundo creado por Ti y por Cristo.
Lo inundaste de torrentes; lo cubriste de fuentes inagotables.
Sujetaste a la tierra firme los montes.
Lo ornaste de plantas perfumadas y salubres,
de toda clase de animales, fuertes y débiles, comestibles y de labor,
mansos y salvajes, de los silbos de la serpiente,
de los graznidos de las aves, del ciclo de los años,
del número de los meses y de los días,
de la serie de tempestades, del curso de las nubes lluviosas,
fecundidad para los frutos, salud para los animales,
contrapeso para los vientos, que airean, por tu mandato,
los árboles y las plantas.
Y no sólo fundaste el mundo. Hiciste al hombre como su ciuda-
constituyéndolo cosmos del cosmos. [dano,
Dijiste a tu sabiduría: hagamos al hombre a nuestra imagen y se-
[mejanza,
y que domine los peces del mar, las aves del cielo (Gén 1,26).
Por eso le hiciste de alma inmortal y de cuerpo disipable.
El alma la hiciste de la nada; el cuerpo, de cuatro elementos.
Por el alma le diste juicio de discernimiento,
discreción de piedad e impiedad, el saber de lo justo o injusto.
Al cuerpo le diste cinco sentidos y la capacidad de movimiento.
Tú Dios, Pantocrator, por medio de Cristo, plantaste el paraíso,
hacia el Oriente, en Edén, ornándolo de toda clase de árboles
Allí, como a una casa magnífica, llevaste al hombre, [frutales.
al que diste la ley natural, interior a él,
por la cual tiene el germen del conocimiento de Dios.
Introduciéndolo en el paraíso de delicias,
le concediste participar del poder sobre el Todo [mejor.
y solamente le prohibiste comer una cosa, en la esperanza de lo
Porque si guardaba ese mandato, obtendría el don de la inmor-
[talidad.

Pero como descuidó el mandato, engañado por la serpiente,
y, aconsejado por la mujer, gustó del fruto prohibido,
lo expulsaste justamente del paraíso.
Pero, por tu bondad, no lo abandonaste en su ruina, pues era obra
[tuya.
Tú que habías sometido a él todas las creaturas,
hiciste que obtuviera con sudor y trabajo su alimento
producido y desarrollado por Ti.
Infundiéndole un corto sueño, le llamaste a la regeneración,
prometiéndole, con juramento, la vida por medio de la resurrección
y anulando el decreto de muerte.
Además, glorificaste a aquellos de sus descendientes
que, en muchedumbre incontable, te fueron fieles.
Castigaste a los que se apartaron de Ti.
Aceptaste el sacrificio de Abel porque era inocente,
rechazando y detestando el del fratricida Caín.
Acogiste a Set y a Enós. A Henoc lo transportaste (Gén 5,24).
Tú eres el Artífice del hombre, el dador de la vida,
el que cubres toda indigencia, el autor de las leyes,
el remunerador de quienes las cumplen,
el castigador de quienes las violan;
el que trajiste al mundo un diluvio inmenso
por la muchedumbre de los impíos,
y sacaste de él a Noé en el arca, junto con ocho animales,
final de los que pasaron, punto de partida de los que sobrevi-
[nieron.
Tú conjuraste un horrible fuego contra las cinco ciudades de los
[sodomitas,
reduciendo a tierra salobre la tierra fértil
por la maldad de sus habitantes.
Pero a Lot le salvaste del incendio.
Tú eres el que liberaste a Abrahán de la impiedad ancestral,
constituyéndole heredero del mundo,
manifestándole tu Mesías.
Tú designaste a Melquisedec como pontífice de tu culto divino.
Y a tu siervo Job, vencedor de la serpiente, origen de sus des-
[gracias,
lo declaraste vencedor, tras sus muchos padecimientos.
A Isaac lo hiciste hijo de la promesa,
a Jacob, padre de doce hijos, propagando su descendencia nume-
[rosa
hasta introducirla en Egipto en número de setenta (Gén 46,27).
No desdeñaste a José, sino que, por su castidad, guardada en tu
[honor,
le pusiste al frente de Egipto.
No abandonaste a los hebreos oprimidos por los egipcios,
sino que, fiel a las promesas hechas a sus padres, los liberaste,
castigando a los naturales de Egipto.
Como los hombres corrompiesen la ley natural
y honrasen más de lo debido a las creaturas,
equiparándolas a Ti, Dios del Todo,
no permitiste se desviaran erróneamente.
Más aún, enviaste (mostraste) a tu santo siervo Moisés
y por él diste una ley escrita, como ayuda de la ley natural.
Manifestaste que las creaturas eran obra tuya,
exterminando el error de los muchos dioses.
Honraste a Aarón y a sus descendientes con el honor sacerdotal.
A los hebreos los castigaste en sus pecados; los acogiste en su con-
[versión.
Te vengaste de los egipcios con las doce plagas;
condujiste a los israelitas por medio del mar

y aniquilaste, sumergiéndolos, a los egipcios que les perseguían.
Hiciste dulce al agua amarga con el leño.
Sacaste agua de la piedra dura.
Hiciste llover maná del cielo;
ofreciste desde el aire el alimento de las codornices.
Pusiste en la noche una columna de fuego para alumbrar,
y por el día, en el estío, una columna de nubes para dar sombra.
Declarando a Josué caudillo del ejército,
derrumbaste las siete tribus cananeas, franqueaste el Jordán,
secaste las aguas del Etán, arrasaste las murallas,
sin artefactos ni manos humanas.
Gloria a Ti, Señor, Pantocrator, por todo.
Las muchedumbres incontables de ángeles, arcángeles, tronos, do-
principados, potestades, virtudes, ejércitos eternos, [minaciones,
querubines, serafines de alas dobles
para ocultar sus pies, sus cabezas, en fin, para volar
claman a una con los miles de millares de arcángeles
y decenas de miles de decenas de millares de ángeles
y gritan a la vez, sin pausa:
(todo el pueblo diga a la vez):
Santo, Santo, Santo Señor Sabaot.
Llenos están los cielos y la tierra de su gloria.
Bendito por los siglos. Amén.
(Y diga después el Pontífice):
Verdaderamente eres santo, así como tu Hijo Unigénito, N. S. J. C.,
el cual, sirviéndote a Ti, su Dios y Padre,
tanto en la acción creadora como en la de providencia,
no desdeñó el género humano que perecía.
Por el contrario, tras la ley natural, la advertencia legal,
las reprensiones de los profetas y el cuidado de los ángeles
(habían violado la ley natural y la escrita o positiva,
olvidando el diluvio, la conflagración de Sodoma, las plagas de
las muertes inflingidas a los palestinenses, [Egipto,
por lo que estaban todos para perecer)
eligió, por tu sentencia, hacerse hombre, El creador del hombre.
El legislador se sometió a las leyes,
el Pontífice se hizo víctima; el pastor, oveja.
Y te aplacó a ti, su Dios y Padre. Y reconcilió al mundo,
liberando a todos de la ira.
De la Virgen se encarnó, El, Verbo divino, Hijo querido,
Primogénito de toda creatura (Jn 1,1.14; Mt 3,17).
Y nació, según las profecías referentes a El,
de la familia de David y de Abrahán, de la tribu de Judá.
Y se hizo en el seno de la Virgen, El, Hacedor de todo lo conce-
Y se encarnó el que carecía de carne. [bido.
El engendrado fuera del tiempo, nació en el tiempo.
Vivió santamente y enseñó legítimamente.
Expulsó toda enfermedad y dolencia humana (Mt 4,23).
Realizó signos y prodigios ante el pueblo.
Comió, bebió, durmió el que nutre a los indigentes de alimentación
y colma de bendiciones a todo animal (Sal 144,16).
Manifestó tu nombre a los que lo ignoraban.
Ahuyentó la ignorancia, suscitó la fe, cumplió tu voluntad,
consumó la tarea que le habían encomendado (Jn 17,4).

En fin, debido a la traición del que padecía la enfermedad de la
fue apresado por manos de los malvados, [maldad,
a saber, de los falsamente llamados sacerdotes y pontífices,
de los cuales sufrió muchos padecimientos
y aguantó, permitiéndolo Tú, toda clase de ignominias.
Fue entregado al presidente Pilato.
Fue juzgado el Juez, condenado el Salvador,
crucificado el que no puede sufrir,
muerto el que es inmortal por naturaleza,
sepultado el autor de la vida,
para liberar del sufrimiento y de la muerte
a aquellos por quienes había venido,
y para romper las cadenas diabólicas, liberando a los hombres de
Resucitó de entre los muertos el tercer día [su mentira.
y convivió con los discípulos durante cuarenta días.
Fue asumido hacia los cielos,
donde está sentado a tu diestra, Dios y Padre suyo. [otros,
Por lo tanto, celebrando el memorial de lo que aguantó por nos-
te alabamos, Dios Pantocrator, no lo que debemos, sino lo que po-
En la noche en que fue entregado, tomó el pan [demos.
en sus manos santas e inmaculadas y, elevando los ojos a Ti, Dios
lo partió y dio a sus discípulos, diciendo: [y Padre,
Este es el misterio del Nuevo Testamento, tomad de él, comed;
esto es mi cuerpo que es partido por muchos para el perdón de los
Igualmente, respecto de la copa, mezcló agua al vino, [pecados.
lo santificó y se lo dio, diciendo: bebed todos. Esto es mi sangre
que es derramada en favor de la muchedumbre, para el perdón de
[los pecados.
Haced esto en memorial de Mí. Siempre que comáis este pan
y bebáis esta copa, anunciaréis mi muerte, hasta que vuelva.
Por lo tanto, celebrando el Memorial de su pasión, de su muerte,
de su resurrección de entre los muertos,
de su vuelta a los cielos y de su futura segunda venida,
en la cual llegará con gloria y poder,
para juzgar a los vivos y a los muertos
y a recompensar a cada uno según sus obras,
te ofrecemos, Rey y Dios, este pan y esta copa, según su estado,
bendiciéndote a Ti por su mediación (Col 3,17);
porque nos consideraste dignos de estar ante Ti
y desempeñar para Ti el sacerdocio (ἱερατεύειν).
Y te pedimos dirijas tu mirada benigna sobre estos dones
colocados y propuestos ante tu presencia,
Tú, Dios, que no necesitas de nada.
Encuentra beneplácito y agrado en ellos para honra de tu Cristo.
Y envía sobre nuestro sacrificio tu Santo Espíritu,
testigo de los sufrimientos (pasión) del Señor Jesucristo (1 Pe 5,1),
para que muestre (ἀποφήνῃ) este pan como cuerpo de Cristo
y esta copa como sangre de Cristo,
para que quienes sean sus participantes,
sean confirmados en su fe filial.
consigan el perdón de sus pecados,
sean liberados del demonio y de sus errores,
sean llenos del Espíritu Santo, hechos dignos de tu Cristo,
alcancen la vida eterna,
reconciliándote con ellos, Dios Pantocrator.

Además te pedimos, Señor, por tu santa Iglesia,
extendida del uno al otro confín,
la que tú adquiriste con la sangre preciosa de tu Cristo (Act 20,28).
Consérvala íntegra y firme hasta la consumación del tiempo.
Te pedimos también por el episcopado,
dispensador fiel de la palabra de la verdad...
(Preces.)

... Te ofrecemos por este pueblo,
para que lo muestres a la alabanza de Cristo
como sacerdocio real, pueblo santo (1 Pe 2,9)...
Porque a Ti (es debida) toda la gloria, la veneración,
la acción de gracias, el honor, la adoración,
a Ti Padre, Hijo y Espíritu Santo,
ahora y siempre por los siglos infinitos y eternos.
(Pueblo) Amén».

Centrémonos en el análisis de las estructuras esenciales y de las relaciones más decisivas, al menos desde un punto de vista evolutivo-global, de esta gran oración eucarística. Por ahora nos parece mejor prescindir de sus afinidades particulares, de sus coincidencias concretas con esta o aquella anáfora o familia de anáforas. Tratemos de no perder de vista el bosque por fijarnos en cada uno de los árboles.

Salta pronto a la vista la relación con la bendición eucarística del libro VII, recién transcrita. Concretamente, esta relación se establece entre VIII 34 y VIII 12,7... Los dos pasajes siguen a Gén 1,1-20. Son como su glosa. Bousset ha hecho el estudio comparativo a tres columnas [8]. ¿Qué quiere decir esta coincidencia entre VII 34 y VIII 12,7?

Ambos textos vienen de fuente anterior y común. Es imposible que un mismo autor haya reelaborado dos veces, pero de modo distinto cada vez, el mismo texto. Son ramas diversas de un común tronco paterno: la oración judía de alabanza por la creación, potenciada luego por la revelación cristiana, que en la *historia salutis* o economía contenida dentro del Antiguo Testamento injerta la historia culminal de Cristo y su misterio. Bousset piensa que nuestra oración fue primitivamente mucho más breve [9]. Habría comprendido solamente los números 6-7.8 y 27. Tras el n.8—su final lo sugiere—tenía que venir la «kedusa» o *Sanctus*. La «kedusa», efectivamente, parece iniciarse al final del n.8. Pero es interrumpida y ya no se continúa hasta el n.27. Del n.8 al 27 hay una gran interpolación, la interpolación de otra oración judía, la «geulá» o plegaria por la salvación.

No vamos a entrar en la discusión de esta opinión particu-

8 BOUSSET, p.c., p.449-463.
9 BOUSSET, o.c., p.477.

lar de Bousset. No nos parece muy evidente, desde un punto de vista estrictamente formal. Si corresponde a la realidad, se debe reconocer que la interpolación está hecha con toda maestría. Apenas ha quedado huella del corte producido.

Desde el punto de vista del contenido, ya indicamos nosotros en el c.25, analizando un ejemplo análogo (Apocalipsis 4-5), más evidente hasta formalmente, que el «yoser» y la «geulá» podían haber confluido muy tempranamente en la flamante oración eucarística de los cristianos.

Autores más recientes han señalado otras fuentes a nuestra anáfora. Pero se trata también de composiciones litúrgicas muy similares a las anteriores, ciertamente de corte berakático anamnético. Se refieren estos autores al llamado «Seder Abodah», llamado también según su comienzo «Atta konanta olam merosh» [10]. Es un texto usado en la fiesta de las Expiaciones *(Yom-Ha-Kippurim)* o del Gran Perdón, que, como ya vimos, formaba una estrecha unidad con la fiesta del Año Nuevo *(Ros-hashana)*. Su lugar está entre la «kedusa» de la *Tefilla* y el sacrificio del sumo sacerdote, con su confesión de pecados. ¿Existe una semejanza con la estructura cristiana de la anáfora (evocación de la creación por la alabanza, que culmina en la «kedusa»—*Sanctus*—y evocación a renglón seguido de la *historia salutis,* que es *historia peccati* seguida del sacrificio sacramental de Cristo)? En algunas anáforas éste es el esquema. Pero no descendamos a detalles. Transcribimos sencillamente el texto [11], que evidencia pronto la similitud con ciertos fragmentos anafóricos—y, por lo tanto, la relación de convergencia entre unos textos y otros tantas veces invocada en estas páginas—, si bien plantea otros problemas de difícil solución, insolubles ahora.

Dice así el «Seder Abodah»:

> «Tú creaste el mundo en sus principios,
> fundaste el orbe, hiciste el universo, modelaste las creaturas.
> Cuando miraste el vacío inerme y la obscuridad,
> y el espíritu sobre el abismo,
> disipaste las tinieblas, iluminándolas con la luz.
> Formaste de la tierra una figura a tu imagen
> y le diste precepto sobre el árbol de vida.
> Se apartó de su palabra y lo expulsaste del Edén,
> pero no lo destruiste, porque era obra de tus manos.
> Diste auge a su fruto y bendijiste su simiente.

10 L. LIGIER, *Anaphores orientales et prières juives:* Proche Orient chrétien XIII (1960) 20; ID., *Autour du sacrifice eucharistique: anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur:* Nouvelle Revue Théologique LXXXII (1960) 40-55; ID., *Péché d'Adam...* II p.289-308.
11 Tomo de la obra de L. LIGIER, *Péché d'Adam...* p.399-401.

Con tus dones le hiciste crecer y vivir en paz. [nosotros.
Sin embargo, declinaron el yugo y dijeron a Dios: Apártate de
Tú retiraste tus manos de ellos y se secaron como la hierba.
Pero te acordaste del pacto hecho con el «íntegro en su genera-
y por él salvaste un resto en el mundo (Noé). [ción»
Estipulaste en su favor el pacto del arco de la alianza
y por sus sacrificios bendijiste a sus hijos.
Se enriquecieron, desvariaron y edificaron una torre diciendo:
subamos, socavemos y conquistemos el firmamento.
Entonces de repente resplandeció como una estrella
el «padre único de la muchedumbre».
Venía de Ur de Caldea para iluminar las tinieblas.
Aplacaste tu ira cuando viste sus obras.
Probaste su corazón al tiempo de su ancianidad.
De él sacaste una corona (collar) de gracia,
un corderillo puro anterior al cordero.
De su estirpe y de su seno hiciste naciera el «varón perfecto»
marcado con tu alianza. Le diste doce tribus, [(Jacob)
amadas del Altísimo, elegidas antes de nacer.
Sobre Leví pusiste tu gracia y tu benignidad
y le coronaste sobre todos los hermanos.
Amrán fue elegido de la estirpe de Leví.
Consagraste y segregaste a Aarón, también proveniente de aquella
Le revestiste con los ornamentos de su ministerio. [raíz.
El, con sus sacrificios, apartó tu ira.
Sus ornamentos: la flor de oro, el palio, la túnica,
los calzones de lino, el pectoral y el efod, la tiara y el cíngulo.
Sus sacrificios: las oblaciones de los toros
y los holocaustos de los corderos,
la inmolación de los cabritos y la matanza de los carneros;
la suavidad del perfume de los ungüentos
y el arder de las brasas, y la aspersión de la sangre,
el incienso abundante, la oración de su fe y fidelidad
expiaban nuestra iniquidad.
La gloria del lino y el aparato de piedras preciosas,
como un ángel que sirve.
Todo lo estatuiste para gloria de Aarón.
Constituiste el instrumento de expiación en favor de Israel
y pusiste en su mano el perdón de la iniquidad».

En nuestro capítulo dedicado al Apocalipsis (c.25 p. 298ss) decíamos que el «yoser» y la «geulá» parecían los dos componentes centrales de la bendición eucarística cristiana. Bousset tiene una sentencia similar. Ligier parece preferir el tándem «yoser» («kedusa»)-Abodah (Kippur). Repitamos que es evidente la convergencia hacia la oración eucarística de diversos textos similares judíos. Mas es difícil probar. Pero lo que explica y fundamenta esta convergencia en su última raíz es la estructura y el género de la oración berakática judía, prolongada y trascendida en la cristiana.

CAPITULO 32

ANÁFORAS ANTIOQUENO-CONSTANTINOPOLITANAS (DOCE APÓSTOLES, SAN JUAN CRISÓSTOMO, SAN BASILIO). TRADICIÓN SIRO-OCCIDENTAL

Ya insinuamos en el capítulo anterior que una de las líneas o tradiciones con consistencia propia en la efervescencia religiosa del patriarcado antioqueno del siglo IV es la que parte de la «Anáfora de los Doce Apóstoles». Se la suele llamar «Anáfora antioquena de los Doce Apóstoles» para distinguirla de otras de igual epigrafía, por ejemplo, la caldea (llamada también de «Adai y Mari»). Su texto se ha conservado sólo en sirio [1]. Pero el original fue griego, procedente de Antioquía, y es reconstruible.

Efectivamente, su cuerpo central es prácticamente el mismo que el de la famosa «Anáfora de San Juan Crisóstomo». También coincide con un tercer texto: la «Anáfora» maronita llamada de «los Doce Apóstoles» [2]. Comparando los tres formularios, Engberding ha conseguido dos cosas importantes: extraer el texto más antiguo y precisar que éste es casi en todos sus elementos el de la anáfora siro-antioquena. Los otros, por ejemplo, el de San Juan Crisóstomo, son posteriores y derivados. Así, automáticamente, se establece una nueva línea o tradición, no de una anáfora, sino de una familia de anáforas [3].

En primer lugar transcribamos esta «Anáfora de los Doce Apóstoles» siro-antioquena, tomando su traducción del estudio de Engberding [4]:

«Es digno y justo
te adoremos y te alabemos
a Ti, Dios Padre verdadero, y a tu Hijo unigénito
y al Espíritu Santo.
Porque Tú nos has llamado de la nada al ser
y tras nuestra caída nos has levantado y renovado.

1 *Missale iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae syrorum.* Editado por el Patriarca I. E. Rahmani en 1922. El manuscrito más antiguo es el del Brit. Mus. 290 Add. 17.128, del siglo X o XI.

2 *Missale chaldaicum* (Roma 1592) p.98-105. Véase en RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium...* II (1847) p.170-175.

3 E. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der zwölf Aposteln:* Oriens Christianus 34 (1937) 212-247; I. E. RAHMANI, *I Fasti della Chiesa patriarcale antiochena* (Roma 1920) XXVI-XXXI; ID., *Les Liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles* (Beirut 1929).

4 ENGBERDING, o.c. Esta anáfora la edita también A. RAES en *Anaphorae syriacae* I 2 (Roma 1940) p.211-227. Lleva el título de *Anaphora Duodecim Apostolorum prima.* En el mismo volumen y fascículo, edita Raes la otra anáfora del mismo epígrafe—«Doce Apóstoles»—, es decir, la maronita. Véase p.240-257. Presenta varias divergencias con la anterior. Es curioso notar que antes del siglo X estas anáforas son llamadas simplemente «de los Apóstoles» (sin el ordinal «Doce»).

No has cesado de visitarnos
hasta conducirnos a las alturas del cielo,
dándonos el don del reino que ha de venir.
Por todo te damos gracias
a Ti y a tu Hijo unigénito, y a tu Espíritu Santo.
Ante Ti están, en círculo, los querubines de cuatro ojos
y los serafines de seis alas.
No guardan jamás silencio sus voces
ni cesan de decir, junto con los poderes celestes,
el himno de la victoria
cantando, clamando y gritando: Santo...
Santo eres Tú, absolutamente santo,
Dios Padre, con tu Hijo unigénito y con tu Espíritu Santo.
Santo eres Tú y completamente santa y magnífica es tu gloria.
Tú amaste tanto al mundo
que le entregaste tu Hijo unigénito.
Por lo cual, todo el que cree en El no se pierde,
sino que alcanza la vida eterna.
Cuando El vino
y llevó a su plenitud todo el designio salvador,
en la noche en que entregado
por la vida y redención del mundo,
tomó pan en sus manos santas
y, extendiéndolas hacia el cielo,
dio gracias, lo bendijo, lo santificó,
lo partió y dio a sus discípulos y apóstoles, diciendo:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo
partido por vosotros y por la muchedumbre,
entregado para el perdón de los pecados y la vida eterna.
Después de cenar, tomó igualmente la copa,
mezcló en ella vino y agua,
dio gracias, lo bendijo, lo santificó,
lo probó y dio a sus discípulos, diciendo:
Tomad y bebed todos de él,
ésta es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza,
que es derramada por vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de los pecados y la vida eterna.
Haced esto en memorial de Mí.
Porque, cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis mi Muerte y proclamaréis mi resurrección
hasta que venga.
Celebrando, por lo tanto, el por Ti instituido salvífico memorial
de toda tu acción redentora:
tu crucifixión, tu muerte, tu sepultura,
tu resurrección de entre los muertos al tercer día,
tu ascensión, tu instauración a la diestra del Padre
y tu segunda, gloriosa venida
en la que juzgarás a vivos y muertos,
retribuyendo a cada uno según sus obras,
tu Iglesia y grey te conjura, por tu amor hacia los hombres,
a que le concedas la dicha
de estar unida contigo en tu reino.
Y por Ti y contigo suplica a tu Padre diciendo:
(Pueblo) Dios, ten piedad de nosotros.
(Sac.) Damos gracias también, Señor, por tu favor

y te alabamos por todo.
(Pueblo) Te alabamos, te encomiamos, te adoramos
y te pedimos, Señor Dios:
sé benévolo, bondadoso y ten misericordia con nosotros.
(Sac.) Te pedimos también, Señor Pantocrator,
Dios de los santos ejércitos,
cayendo postrados ante tu rostro:
envía tu Santo Espíritu sobre nosotros
y sobre estos dones presentes.
Y haz que este pan sea el cuerpo venerable de N. S. J. C.,
y esta copa, su sangre,
para que quienes los reciban,
alcancen la vida, la resurrección, el perdón de los pecados,
la curación de alma y cuerpo, la iluminación del espíritu
y la defensa ante el terrible tribunal de tu Ungido;
de modo que nadie de este pueblo nuestro se pierda,
antes, al contrario, todos te sirvamos y celebremos tu culto,
gozándonos todo el tiempo, toda nuestra vida,
de tus celestes, inmortales y vivificantes misterios.
Por lo tanto, te ofrecemos, Señor Pantocrator,
este sacrificio espiritual
por tu Iglesia...»
(Preces.)

Ya a primera vista se echa de ver la estructura tan sencilla de esta anáfora. He aquí un signo de antigüedad. La evolución consiste en ampliar y no abreviar, como Engberding ha probado en todos sus trabajos contra Baumstark [5]. Sin embargo, encierra todos los elementos requeridos: invocación a Dios, alabanza por creación y redención, desde luego, evocadas con la máxima concisión, trisagio, institución, anámnesis, epiclesis, ofrenda-petición.

Pero comparémosla ante todo con la de San Juan Crisóstomo para continuar nuestro análisis con puntos de referencia más claros. Es sabido que el texto y manuscrito más antiguo en que nos llega esta anáfora, llamada de San Juan Crisóstomo, es el famoso *Codex Barberinus graecus 336* o *Euchologion Barberini* (Biblioteca Vaticana), del siglo VIII (escrito entre el 788 y el 792). En el mismo manuscrito se nos transmite la «Anáfora de San Basilio» [6]. Sin embargo, en tal documento, la anáfora del Crisóstomo no aparece atribuida a él. Es, pues, una denominación tardía—del s. IX—(en cambio, sí se atribuye a San Basilio su formulario. Lo mismo sucede en el concilio de Trulano, 692. Se menciona la liturgia de Basilio, no la del Crisóstomo).

Por lo demás, la «Anáfora de San Basilio» era la más usa-

5 A. BAUMSTARK, *Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie:* Theol. u. Glaub. 5 (1913).
6 Véase *Revue bénédictine* 45 (1933) 16-19; 299-313; *Ephem. lit.* 47 (1933) 329-335.

da. Hoy ha quedado reservada exclusivamente a diez fiestas del año. La de San Juan Crisóstomo ha ocupado su lugar hasta llegar a ser la anáfora principal, con mucho, en todo el Oriente cristiano. La usan las Iglesias rusa, ucraniana, rumana, yugoslava, checoslovaca, griega, búlgara, melquita de Siria, de Egipto...

Pero antes de abordar el problema de la paternidad de la anáfora o de la genuinidad de su atribución al Crisóstomo, debemos conocer el texto. Lo tomamos y traducimos de Goar, que edita el *Códice Barberini* [7]:

«(Diac.) Estemos en pie dignamente.
Estemos con respeto (temor).
Asistamos en paz a la santa oblación.
(Coro) El sacrificio de alabanza, misericordia de paz.
(Sac.) La gracia de N. S. J. C., el amor de Dios Padre
y la comunicación del Espíritu Santo
con todos vosotros.
(Coro) Y con tu espíritu.
(Sac.) Demos gracias (εὐχαριστήσωμεν) al Señor.
(Coro) Es digno y justo
nos postremos ante el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo,
Trinidad consubstancial e indivisa.
(Sac.) Es digno y justo
cantarte (ὑμνεῖν), bendecirte (εὐλογεῖν), alabarte (αἰνεῖν),
darte gracias (εὐχαριστεῖν) y postrarse ante Ti (προσκυνεῖν)
en todo el espacio de tus dominios.
Tú eres inefable (ἀνέκφραστος), impenetrable por la mente (ἀπε- [ρινόητος),
invisible (ἀόρατος), incomprensible (ἀκατάληπτος).
Eres y existes desde siempre, y del mismo modo
Tú y tu Hijo unigénito y tu Espíritu Santo.
Tú nos sacaste de la nada al ser
y, estando caídos, nos levantaste de nuevo.
No desististe ante ninguna acción
para llevarnos al cielo y darnos tu reino futuro.
Por todo lo cual te damos gracias
a Ti, Hijo unigénito y Espíritu Santo;
por todo lo que ignoramos o sabemos;
por tus dones patentes u ocultos.
También te damos gracias
por este servicio (λειτουργίας) santo
que te dignas recibir de nuestras manos,
a pesar de que en tu presencia se hallan millares de arcángeles
y miríadas de ángeles, querubines y serafines
de seis alas y múltiples ojos.
Sublimes y elevados cantan el himno de la victoria (τὸν ἐπινί- [κιον ὕμνον),

7 J. Goar, *Euchologion sive Rituales Graecorum* (Venecia 1730; Graz 1960) p.60-62; F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1896, 1966) p.309-344; C. A. Swainson, *Greek Liturgies* (Cambridge 1884); J. Mateos, *Évolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome*: Proche Orient chrétien 15,4 (1965) 333-352

clamando y vitoreando con voces jubilosas (ᾄδοντα, βοῶντα, κεκρα-
(Coro) Santo, Santo, Santo, Señor Sebaot. [γοντα καὶ λέγοντα)
Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria.
Hosanna en el cielo.
Bendito el que viene en nombre del Señor.
Hosanna en el cielo.
(Sac.) También nosotros,
en compañía de estas potencias bienaventuradas,
Dios clemente, benigno y bienaventurado,
clamamos (βοῶμεν) y decimos:
Santo eres, absolutamente santo
Tú y tu Hijo único y tu Santo Espíritu.
Santo eres, absolutamente santo y es magnífica tu gloria.
Amaste de tal manera al mundo,
que entregaste a tu Hijo unigénito
para que quien cree en El no perezca,
sino alcance la vida eterna.
El cual, cuando vino a cumplir el designio (οἰκονομίαν)
que había asumido (aceptado),
la noche en que fue entregado,
o, mejor, en que se entregó para la vida del mundo,
habiendo tomado el pan
en sus manos santas, puras, inmaculadas,
dando gracias (εὐχαριστήσας), lo bendijo (εὐλογήσας),
lo santificó (ἁγιάσας), lo partió y dio a sus discípulos, diciendo:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo,
partido por vosotros para el perdón de los pecados.
(Coro) Amén.
(Sac.) Lo mismo hizo tras la cena, con la copa:
Bebed todos de ella. Esta es mi sangre, la sangre de la Nueva
que es derramada por vosotros y por la muchedumbre [Alianza,
para el perdón de los pecados.
(Coro) Amén.
(Sac.) Por lo tanto, celebrando el memorial de este mandato sal-
y de todo lo que fue realizado en favor nuestro: [vador
la cruz, el sepulcro, la resurrección al tercer día,
la ascensión a los cielos, la instauración a la diestra,
la segunda y gloriosa venida
te ofrecemos de entre tus cosas lo que es tuyo
por todo y en todo.
(Coro) Te cantamos (ὑμνοῦμεν), te bendecimos (εὐλογοῦμεν),
te damos gracias (εὐχαριστοῦμεν) y te suplicamos, Dios nuestro.
(Sac.) También te ofrecemos (προσφέρομεν)
este culto (adoración) espiritual (λατρείαν λογικήν) e incruento,
y rogamos, pedimos y suplicamos
envíes tu Espíritu Santo sobre nosotros
y sobre estos dones propuestos (presentados, δῶρα προκείμενα).
Haz del pan el cuerpo precioso de Cristo,
y de la copa, su sangre preciosa,
transformándolos (μεταβαλών) con tu Espíritu Santo».

Entra por los ojos la casi completa identidad de las dos anáforas por lo que se refiere a sus núcleos centrales. Solamen-

te en la narración de la cena y en la anámnesis parece secundaria la versión del formulario siro-antioqueno, respecto del griego del Crisóstomo. La versión siria de la cena tiene cierta influencia de la «Anáfora siria de Santiago» y de las anáforas egipcias que luego veremos. Las epiclesis son diferentes.

No reproducimos el tercer texto, de idéntico contenido, a saber, el maronita [8].

En fin, el estudio comparado de los tres textos hace pensar a los comentaristas actuales que toda la parte anterior a la consagración, de una gran unidad y cohesión, pudo haber existido ella sola—en griego y en la zona antioquena—como tronco común de las tres ya a comienzos del siglo IV o antes; según Raes, en el siglo III [9].

Así queda patente una nueva línea, contemporánea de las desenmarañadas en páginas anteriores, y queda iluminada la génesis de la «Anáfora del Crisóstomo», la principal en el uso actual de la liturgia bizantina.

Sin embargo, entre el término «a quo» del formulario eucarístico de «los Doce Apóstoles», o si se prefiere, de su primera parte, y el término «ad quem» del «Crisóstomo», se ha señalado otro intermedio, como etapa de evolución, al menos parcialmente. Nos referimos al grupo de anáforas siro-occidentales que llevan el nombre de Santiago de Seruq (o Saro)—I, II, III—y a la de Juan Maro [10].

¿Qué relación tiene el texto último que hemos transcrito con la persona de San Juan Crisóstomo, clérigo de la ciudad de Antioquía, patriarca de Constantinopla a partir del año 398 hasta el 407? ¿Lo lleva él de Antioquía a Constantinopla cuando es promovido a la sede de la ciudad imperial? ¿Se lo encuentra ya allí? No hay datos para responder a todas estas cuestiones. Pero sí parece pseudoepigráfica la atribución al Crisóstomo. Unicamente poseemos la noticia que nos da Leoncio de Bizancio en el año 540. Cuenta que Teodoro de Mopsuestia cambió la «Anáfora de los Apóstoles» [11]. En esa época, por lo tanto, esta anáfora se usaba, al menos en Mopsuestia (Cilicia).

Ya dijimos que el manuscrito Barberini, de finales del siglo VIII, no menciona aún a Crisóstomo en relación con la anáfora de su nombre. El concilio Trulano de 692, que habla

8 *Missale Chaldaicum* (Roma 1592) p.98-105; RENAUDOT, o.c., II p.170-175; A. RAES, *Anaphora Duocedim Apostolorum Secunda. Anaphorae syriacae* I 2 (Roma 1940) p.240-257.

9 ENGBERDING, o.c., p.245; A. RAES, *An. Syr.* I 1 p.212.

10 H. ENGBERDING, *Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme:* Oriens christianus IV, III 39 (1955) 33-47. De manera distinta y contraria opina H. G. Codrington. Véase *Anaphorae syriacae* II 1 (Roma 1951). Personalmente no vemos clara la sentencia de Engberding.

11 *Adv. Nestor.* III 19: PG 86,1,1368.

de otras anáforas (Santiago y Basilio), tampoco habla de la nuestra... En conclusión: Buena parte de los investigadores actuales opinan que tal filiación no tiene ninguna credibilidad histórica [12]. Se la inventa para dar autoridad. No es de extrañar, por otro lado, que algunos autores hayan percibido una relación de nuestro texto con el de Nestorio, suponiendo que él sea realmente el autor de la anáfora de su nombre. La trayectoria biográfica de Nestorio se asemeja en parte a la de Juan Crisóstomo. De Antioquía pasó también a Constantinopla... Es natural que, en un sitio o en otro, conociera nuestra anáfora; y bien él, bien el autor real, dejara la huella de la «Anáfora de los Doce Apóstoles» en el nuevo formulario, junto a las otras estudiadas por nosotros en el capítulo correspondiente [13].

No nos parece fuera de lugar incorporar al presente capítulo, como su última parte, la «Anáfora de San Basilio». Ciertamente, su contenido no se puede explicar como hemos explicado el de la «Anáfora del Crisóstomo», es decir, considerándola fundamentalmente como una derivación de la «Anáfora siro-antioquena de los Doce Apóstoles». En realidad, no forma parte estrictamente de una estirpe que se apoye en un tronco distinto de ella misma. Como veremos, parece representar una línea propia que se explica a sí misma y deriva de sí misma. Sin embargo, por pertenecer a la liturgia bizantina junto con la de San Juan Crisóstomo, por ser, al parecer, también oriunda de Antioquía y, en fin, por tener afinidades de contenido con el grupo de anáforas analizado en el presente capítulo, nos ha parecido justificado clasificarla aquí.

Es sabido que la «Anáfora de San Basilio» nos llega en cuatro versiones principales: la egipcia, la armenia, la siria y la bizantina. Ninguna es original. Ahora bien, por un estudio comparativo de todas, sumado a una confrontación con textos de San Basilio, Engberding ha llegado a reconstruir, si bien sólo hasta las palabras consecratorias, la que parece fue realmente origen de la «Anáfora de San Basilio» [14].

12 H. ENGBERDING, *Sinn und Bedeutung der Verfasserangaben im Bereich der osterchristlichen Messliturgien:* Jahres u. Tagungsbericht der Görresgesellschaft (1952-1953).

13 A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) p.62-63; H. J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo Br. 1964) p.25-26. G. Khouri-Sarks piensa, sin embargo, y asegura que el Crisóstomo se llevó la anáfora de Antioquía (la «de los Doce Apóstoles») a Constantinopla y la hizo adoptar allí. Desde entonces llevó su nombre.

14 H. ENGBERDING, *Das Eucharistiche Hochgebet der Basileiosliturgie.* Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe: Texte und Untersuchungen (Münste 1933). Antes que H. Engberding, TH. SHERMANN, *Einleitung zu Reinigius Storfs Übersetzung griechischer Liturgien* (Munich 1920 p.20 y P. DREWS, *Untersuchungen über die sogennante klementinische Liturgie in 8 Buche der apostolischen Konstitutionen* (Tubinga 1906) p.11. Después de Engberding, O. HEIMIG, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1931) p.302-304.

Ha sido en este brillante estudio donde Engberding ha acreditado la ley de que la evolución en las anáforas va de textos más bien cortos a largos [15]. La opinión contraria era un viejo prejuicio propio de los liturgistas del siglo XVII e incluso formulado por Proclo de Constantinopla en su λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας[16]. Según este patriarca, el enfriamiento de los fieles hace que la liturgia, es decir, la celebración eucarística y sus formularios se vayan acortando cada vez más. Pues bien, el proceso es el inverso. Veamos primero el actual texto de la liturgia de San Basilio en su parte central o anáfora. Lo traducimos de la edición de Goar [17]:

«Señor y Dominador, Dios Padre omnipotente y adorable,
es realmente justo y legítimo,
es nuestro deber para con la magnificencia de tu santidad
alabarte (αἰνεῖν), celebrarte (ὑμνεῖν), bendecirte (εὐλογεῖν),
adorarte (προσκυνεῖν), darte gracias (εὐχαριστεῖν) y glorificarte
a Ti solo, Dios verdadero, y ofrecerte (προσφέρειν) [(δοξάζειν)
con corazón contrito y espíritu humilde
este culto (λατρείαν) «racional» (λογικήν —espiritual—),
porque Tú nos has concedido el don del conocimiento de tu
¿Quién será capaz de decir cumplidamente [verdad.
lo grande que es tu poder,
o de hacer oír las alabanzas (αἰνέσεις) a Ti debidas,
o de referir (διηκακθαι) en todo tiempo tus maravillas?
Señor y Dominador del Todo, Señor del cielo y de la tierra,
de toda creatura visible y no visible, [abismos:
que estás sentado en el trono de la gloria, contemplando los
Tú eres increado (ἄναρχε —«expers principii»—), invisible (ἀόρατε,)
incomprensible (ἀκατάληπτε), ilimitable (ἀπερίληπτε), inmutable
[(ἀναλλοίωτε),
Padre de N. S. J. C., del Dios grande, garantía de nuestra espe-
que es imagen (εἰκών) de tu bondad, [ranza
signo fielmente expresivo (σφραγὶς ἰσότυπος),
manifestativo (δεικνὴς) del Padre, Palabra viviente (λόγος ζῶν),
Dios verdadero, antes del tiempo,
Sabiduría, Vida, Santidad, Poder, Luz verdadera,
de quien procede el Espíritu Santo, el Espíritu de la Verdad,
la gracia de la adopción, las arras de la herencia futura,
las primicias de los bienes eternos,
la potencia vivificadora, la fuente de la santificación;
por el cual toda criatura racional, con las capacidades recibidas,
te rinde homenaje de culto (λατρεύει)
y te eleva una glorificación (δοξολογίαν) eterna,
porque todo está a tu servicio.

15 La opinión contraria la había sostenido L. LIETZMANN, *Messe und Herremahl* (Berlín 1955) p.133 y A. BAUMSTARK, *Das eucharistische Hachgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums:* Theol. u. Glaub. 2 (1910) p.353. Véase también, del mismo Baumstark, su artículo *Zur Urgeschichte des Chrysostomosliturgie:* Theol. u. Glaub. 5 (1913) 299-313. En el mismo sentido, F. PROBST, *Liturgie des 4 Jahrhunderts und deren Reform* (Münster 1893).

16 PG 65,849-852.

17 J. GOAR, o.c., p.141-144.

Te alaban (αἴνουσιν) los ángeles, los arcángeles, los tronos,
las dominaciones, los principados, las potestades,
las fuerzas, los querubines de múltiples ojos,
los dos serafines de seis alas que te rodean,
con dos de las cuales cubren el rostro, con dos, los pies
y con las otras dos vuelan mientras claman
alternativamente y sin descanso con loas (θεολογίαις) incesantes,
cantando y gritando (βοῶντα):
Santo, Santo, Santo, Señor Dios Sebaot.
Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria. Hosanna en la altura.
Bendito el que viene en nombre del Señor. Hosanna en la altura.
En comunidad con estas bienaventuradas potestades,
Señor clemente y benigno, clamamos también nosotros y decimos:
Verdaderamente eres santo, absolutamente santo
y es inmensa la grandeza de tu santidad.
Eres santo en todas tus acciones. Todas las has hecho justamente.
Cuando formaste al hombre, cogiendo barro de la tierra
y le honraste con tu imagen,
le pusiste en el paraíso de delicias
prometiéndole, si observaba tus preceptos, la inmortalidad de vida,
la consecución de los bienes eternos.
Como no te obedeció a Ti, Dios verdadero, su Creador,
sino que fue conducido al engaño por los fraudes de la serpiente,
quedando sujeto a la muerte a causa de sus propios delitos,
le sacaste a este mundo, expulsándolo del paraíso, en juicio justo.
Le volviste a la tierra de la que había salido,
pero le preparaste la salvación a través de un nuevo nacimiento,
en tu Mesías.
Por lo tanto, no abandonaste tu obra, Dios de bondad,
ni te olvidaste de la creatura de tus manos.
Le visitaste muchas veces, prodigándole los cuidados
de tus entrañas de misericordia.
Enviaste a tus profetas, hiciste prodigios
por medio de los santos que en cada generación fueron de tu
Nos hablaste por estos profetas, siervos tuyos, [agrado.
que anunciaban la salvación verdadera.
Diste la ley como una ayuda. Pusiste ángeles custodios.
Y cuando llegó la plenitud de los tiempos (πλήρωμα τῶν καιρῶν),
nos hablaste por medio de tu mismo Hijo,
Mediador tuyo en la creación de los siglos.
Siendo El el esplendor de tu gloria (ἀπαγρασμα τῆς δόξης),
imagen (χαρακτήρ) de tu substancia (τῆς ὑποστάσεως)
y el sustentador del Todo por la fuerza de su Palabra,
no retuvo celosamente el rango que le igualaba a Ti, Dios, su
sino que El, Dios antes del tiempo, [Padre,
fue visto en la tierra conviviendo con los hombres
después de haber tomado carne de María Virgen.
Se anonadó a sí mismo, aceptando la condición de esclavo,
haciéndose semejante al cuerpo de nuestra humildad,
para asemejarnos a nosotros a la imagen de su gloria.
Puesto que el pecado había entrado en el mundo
por medio del hombre, y por medio del pecado la muerte,
tu Hijo unigénito, procedente de tu seno divino y paternal,
y nacido, bajo la ley, de mujer, la santa Madre de Dios, siempre
quiso condenar el pecado en su propia carne, [virgen María,

para dar vida en Cristo a quienes recibían la muerte en Adán.
Estando presente en este mundo, dio los preceptos de salvación,
nos arrancó del error de la idolatría
y nos condujo al conocimiento del Padre, Dios verdadero.
Para conseguirse (κτησάμενος) un pueblo propio,
sacerdocio real, estirpe santa,
purificado en el agua y santificado en el Espíritu,
se entregó a sí mismo a la muerte, en la que estábamos cautivos,
como precio para rescatarnos del pecado.
Después de descender a los infiernos, pasando por la cruz,
para llevar todo a su último cumplimiento,
destruyó los dolores de la muerte.
Resucitó al tercer día,
abriendo el camino de la resurrección de entre los muertos
a toda creatura.
No era posible que el Autor de la vida
quedara apresado por la corrupción.
Así ha venido a ser como las primicias de los que duermen,
el Primogénito de entre los muertos,
el Primero en el Todo.
Subió a los cielos y está sentado en las alturas,
a la diestra de tu majestad.
Y vendrá de nuevo para retribuir a cada uno según sus obras.
Pero nos ha dejado un memorial (ὑπομνήματα) de su Pasión,
que, siguiendo sus mandatos, proponemos.
Cuando iba a partir para su muerte voluntaria,
insigne y vivificante,
la noche en que se entregó a sí mismo por la vida del mundo,
tomando el pan en sus manos santas e inmaculadas
y mostrándotelo a Ti, Dios y Padre,
dio gracias, lo bendijo, santificó, partió y dio
a sus discípulos y apóstoles, diciendo:
Tomad y comed; esto es mi cuerpo,
partido por vosottros para el perdón de los pecados.
(Coro) Amén.
(Sac.) Igualmente, tomando la copa de la vid y mezclándola,
dio gracias, la bendijo, santificó, dio a sus discípulos y apóstoles,
diciendo: Bebed todos, ésta es mi sangre, la sangre de la Nueva
derramada por vosotros y por la muchedumbre [Alianza,
para el perdón de los pecados.
(Coro) Amén.
(Sac.) Haced esto en memorial de Mí.
Porque cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis (καταγγέλλετε) mi muerte
y confesaréis (ὁμολογεῖτε) mi resurrección.
Por lo tanto, Señor, celebrando el memorial de tu pasión salvadora,
de tu cruz vivificante, de tu sepultura durante tres días,
de tu resurrección de entre los muertos,
de tu ascensión a los cielos,
de tu instauración en la sede a la derecha del Padre,
y de tu vuelta gloriosa, pero terrible,
te ofrecemos de entre lo tuyo lo que te pertenece.
(Coro) Te celebramos (ὑμνοῦμεν), te bendecimos (εὐλογοῦμεν),
te damos gracias (εὐχαριστοῦμεν) y te suplicamos, Dios nuestro».

(Sigue la epiclesis, en la que se pide el Espíritu Santo «sobre estos dones propuestos [presentados], para que los bendiga, los santifique y los realice».)

El texto anterior recoge con creces todos los elementos berakáticos formales que hemos venido descubriendo a lo largo de toda nuestra investigación. No creemos necesario repetirlos. Lo principal es que todo está generosamente desarrollado. El cuerpo central tiene una densidad catequético-didascálica notable. El Antiguo Testamento tiene su lugar desahogado, así como la parte cristológica. La institución de la cena está insertada por el procedimiento retroactivo, de vuelta hacia atrás, después de haberse referido toda la historia de Cristo.

La orientación trinitaria de todo el conjunto está muy elaborada. La anámnesis subraya cumplidamente el carácter que la cena tiene de memorial de Cristo y especialmente de anuncio eficazmente actualizador de su muerte y resurrección.

La introducción del *Sanctus,* a través de su forma ampliada, acentúa también el otro sentido de la cena de anticipación de las realidades celestes. Los bienes escatológicos no son sólo objeto de esperanza, sino actualidad. A ello ayuda el matiz que se da a la consagración de encarnación sacramental.

Se hace cada vez más intenso el sentimiento del «misterio» (entendido como «realidad oculta») en torno a la Eucaristía. Es una constatación que se puede hacer en los Padres antioquenos del siglo IV-V [18].

Pero dejemos ahora otros comentarios que el lector puede fácilmente hacer él mismo por su cuenta. Prescindamos también de comparaciones arriesgadas con otras anáforas, que, so pena de llevarnos mucho espacio, pecarían de superficiales. Veamos ahora el núcleo primitivo del que, por crecimiento orgánico, proviene el texto anterior. Tal núcleo está representado por la versión egipcia, cinco veces menor de longitud que cada una de las otras tres versiones. Helo aquí (ponemos de cursiva lo que es cita bíblica) [19]:

> «*El hizo el cielo y la tierra y el mar*
> *y todo lo que hay en ellos* [20].
> El, *Padre del Señor y Salvador nuestro, Jesucristo* [21],
> que se sienta sobre el trono de gloria.
> Angeles, arcángeles, principados, potestades,
> tronos, señoríos, virtudes,

18 G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus:* Theophaneia 9 (Bonn 1953) 87; H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo Br. 1964) p.34.

19 H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet...* p.86.

20 Act 4,24; Mt 11,25.

21 2 Cor 1,3; Tit 2,13; 1 Tim 1,1.18; Sab 7,26.

están en tu presencia, en círculo, a tu alrededor.
Los querubines de múltiples ojos y los serafines de seis alas
cantan himnos, claman y dicen continuamente (διὰ παντός):
Santo, Santo, Santo,
Santo eres en verdad, Señor Dios nuestro.
Nos formaste y nos pusiste en el *paraíso de delicias*[22].
Pero, al violar tu precepto por el engaño de la serpiente
y ser arrojados de la vida eterna
y expulsados de ese paraíso delicioso,
no nos abandonaste del todo,
sino que continuamente tuviste cuidado de nosotros
a través de tus santos profetas.
Y *en los últimos días*[23].
te manifestaste a nosotros por medio de tu Hijo unigénito,
que tomó carne de la santa Virgen
y, haciéndose hombre, nos reveló los caminos de la salvación.
De nosotros hizo su propio pueblo[24].
Nos santificó con el Santo Espíritu
y porque amaba *a los suyos presentes en el mundo*
se entregó a sí mismo a la muerte, nuestra dominadora[25],
nuestra opresora[26], secuela de nuestros pecados,
y marchó al Hades, después de pasar por la cruz.
Resucitó al tercer día de entre los muertos
y, subiendo a los cielos, está sentado a la derecha del Padre,
para retribuir a cada uno según sus obras[27].
Pero nos dejó este gran misterio de piedad (εὐσέβεια)».

La continuación de este texto reconstruido, que Engberding deja aquí truncado, puede redondearse, aunque muy extrínseca y provisionalmente, gracias al hallazgo de un manuscrito del siglo VII, con parte de esta anáfora en copto (sahídico)[28]. Se le llama *Fragmento de Lovaina,* porque ha sido adquirido por la Universidad lovaniense. Lo traducimos al castellano a partir de esa edición, que lo traduce, por su parte, del copto-sahídico al griego y al latín:

«Porque decidió entregarse a la muerte para la vida del mundo,
tomó pan, lo bendijo, lo santificó, lo partió
y lo dio a sus santos discípulos y apóstoles, diciendo:
Tomad y comed todos, esto es mi cuerpo,
que se entrega por todos vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de vuestros pecados.
Haced esto en memorial de mí.
Igualmente, tras la cena, bendijo la copa,
mezclando en ella agua y vino.
La santificó, dando gracias sobre ella, y se la entregó, diciendo:
Tomad y bebed todos, ésta es mi sangre,

22 Gén 2,15.
23 Heb 1,2; Gál 4,4; Ef 1,10.
24 Tit 2,14; 1 Pe 2,9.19.
25 Jn 15,1; Tit 2,14; 1 Tim 2,6; Rom 5,14.
26 Rom 7,6.
27 Rom 2,6.
28 Editado por J. DORESSE y E. LANNE, *Un témoin archaïque de la Liturgie copte de S. Basile* (Lovaina 1960).

que se derrama por vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de vuestros pecados.
Haced esto en memorial de Mí.
Siempre que comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis mi muerte hasta que venga.
Nosotros, por lo tanto, celebrando el memorial de su pasión,
su resurrección de entre los muertos,
su ascensión a los cielos,
su instauración a la derecha del Padre
y su venida a nosotros, gloriosa y terrible,
te presentamos ante tu presencia y de entre tus dones,
lo que es tuyo, este pan y esta copa.
Y te rogamos, Dios nuestro, nosotros pecadores, indignos, miserables,
sometiéndonos a la decisión de tu voluntad,
que descienda tu Espíritu Santo sobre nosotros
y sobre estos dones propuestos
y los santifique y los muestre como el santo de los santos.
Haznos dignos de participar en tus cosas santas
para la santificación de alma y cuerpo,
de modo que seamos hechos un único cuerpo y espíritu
y seamos admitidos en compañía de tus santos,
los que te agradaron desde este siglo.
Acuérdate también de tu santa Iglesia, una, católica.
Dale la paz a la que salvaste por la sangre de Cristo.
Acuérdate de todos los obispos ortodoxos...»

Este tronco, representado por el formulario egipcio, el originario y primero, es elaborado posteriormente por Basilio. Así aparece el texto largo que hemos reproducido en primer lugar. La prueba es sencilla. Existen diversos textos de las obras de San Basilio que se encuentran, no en la versión egipcia, la más breve por otro lado, sino en las otras versiones, que recogen ya la aportación del Padre capadocio. Este es autor, por lo tanto, de una reelaboración—el texto largo—, no de la anáfora inicial, representada por el formulario egipcio. Esta provendría más que de Cesarea de Capadocia, de Antioquía [29].

Basilio exige dos cosas para una «doxología» correcta. Dice en su obra ἀσκητικαὶ διατάξεις [30]: «Cuando tú le glorifiques (δοξολογήσῃς), no divagues. Todo debe provenir de la Sagrada Escritura».

En segundo lugar da menos importancia a la alabanza por la creación que por la οἰκονομία. Es lo que se desprende de su homilía sobre la mártir Julia [31].

En el texto largo se puede comprobar que estas normas se cumplen claramente. Desde luego, la anáfora más primitiva sigue ya esa línea. Ahora se acentúa especialmente.

29 H. Engberding, *Sinn und Bedeutung der Verfasserangaben im Bereich der ostchristlichen Messliturgien:* Jahres u. Tagungsbericht der Görresgesellschaft (1952-1953).
30 PG 31,1329A.
31 PG 31,253C.

Pero hay una última razón de peso para justificar la relación de paternidad que se atribuye al Padre capadocio. El texto largo que hemos transcrito primero tiene un indudable carácter didáctico, catequético, incluso teológico y especulativo, aunque ciertamente sin perder su savia religiosa, emotiva y aun lírica. Razón por la que hay que considerarla como una cima de madurez y plenitud de la creación litúrgica. Más allá del límite que marca, se cae en lo barroco, por exceso de lirismo o de conceptualismo teológico. Sin embargo, las anáforas anteriores, más primitivas, tienen menos densidad teológica. Su perfil no es el de una síntesis doctrinal de *theologumena,* sino el de un anuncio kerigmático breve, sencillo y transparente que hace consistir toda su fuerza en el anuncio mismo del misterio cristiano, cantado ante el Padre, en la eclosión de la alegría reconocida y en la contemplación gozosa, más que en prolijos meandros razonantes [32].

Pues bien, Basilio, teólogo de gran clase, le imprime su sesgo teológico a la anáfora de su elaboración. Y deja constancia en ella de sus grandes preocupaciones teológicas. Estudios recientes han tomado acta de estas huellas y coincidencias [33]. Por ejemplo, su preocupación por destacar la divinidad de Cristo, frente a ciertas sospechas de sus diocesanos de Cesarea de Capadocia que le acusaban de frialdad en su antiarrianismo, le hace reproducir en la anáfora pasajes de su maestro San Atanasio, el campeón de la ortodoxia niceno-antiarriana [34]. Igualmente, el fragmento dedicado al Espíritu Santo por nuestra anáfora («el Espíritu de la Verdad... las arras de la herencia futura...), si bien está tomado fundamentalmente de San Pablo (Ef 1,14; 2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,23; 18,13), sin embargo, en la parte inmediatamente posterior («fuente de la santificación, por el cual...»), proviene del tratado sobre el Espíritu Santo de San Basilio. La fórmula tan importante desde el punto de vista ecuménico y tan ignorada por los teólogos sobre el «proceso» del Espíritu Santo, dentro de esos mismos versos (παρ' οὗτο πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη), se inspira igualmente en la teología del Capadocio [35].

Por último, la manera que la anáfora tiene de presentar la Ley del Antiguo Testamento, no como yugo, sino como

32 P. DREWS, *Untersuchungen über die sogennante klementinische liturgie im 8 Buch der apostolischen Konstitutionen* (Tubinga 1906) p.11.

33 B. CAPELLE, *Les Liturgies «basiliennes»et saint Basile.* Annexe a J. DORESSE et E. LANNE, *Un témoin archaïque de la Liturgie copte de s. Basile* (Lovaina 1960).

34 Comparar el párrafo «Padre de N. S. J. C. del Dios grande...» al principio y PG 25,217BC.

35 B. CAPELLE, *La procession du saint Esprit d'après la Liturgie grecque de saint Basile:* L'Orient syrien 25 (1962) 69-72.

ayuda, refleja lo que el Santo dice sobre el mismo tema en sus homilías acerca del *Hexámeron* y en su *Gran Regla* [36].

CAPITULO 33

La «Anáfora de Santiago». Tradición jerosolimitana-antioquena

Nos queda por pasar revista y clasificar otra tradición antioquena de anáforas, la proveniente de la famosa «Anáfora de Santiago», para tener una visión completa del esplendor que adquiere la plegaria eucarística en las Iglesias de la región siria en el siglo IV. La «Anáfora de Santiago» es la más importante de las que hemos visto hasta aquí por la proliferación de imitaciones, por la propagación a todas las lenguas y ritos orientales que origina. También es en ella nota de singular importancia su origen.

Efectivamente, la «Anáfora de Santiago» procede de Jerusalén. Las *Catequesis mistagógicas* de San Cirilo de Jerusalén, de mitad del siglo IV, comentan y citan extractos importantes de ella [1]. Recientemente se ha puesto en duda la paternidad de Cirilo respecto de las *Catequesis mistagógicas*. W. J. Swaans opina que su autor es Juan, el sucesor de San Cirilo en la sede jerosolimitana [2]. En ese caso habría que retrasar la fecha de nuestras citas al comienzo del siglo V. Pero no todos los especialistas están de acuerdo con tal cambio de paternidad y de fechas [3].

Hagamos un extracto de lo que más nos interesa de estas *Catequesis*. La cuarta se refiere a la tipología bíblica de la Eucaristía. La quinta aborda directamente nuestro tema [4]. Describe el rito de la misa. Habla primero de la ablución de manos, como signo de la purificación del corazón. Luego menciona el abrazo de paz, signo de reconciliación. Entonces el sacerdote dice: *ἄνω τὰς καρδίας* porque en esta hora tremenda conviene levantar el corazón a Dios y no rebajarlo a la tierra o a los quehaceres (πράγματα) terrenos.

36 PG 31,913C; PG 32,140B; *Epistula* 261: PG 969H. Sobre la relación de nuestra anáfora con la «de Santiago», «Addaí y Mari», *Constituciones apostólicas* VIII, 12..., véase el trabajo de W. E. Pitt, *The Origin of the Anaphora of Saint Basil:* Journal of Ecclesiastical History XII 1 (1961) 1-13.

1 PG 33,1110; F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (1896). En la p.464 hace un estudio comparativo a varias columnas.

2 W. J. Swaans, *Catéchèses mystagogiques attribués à saint Cyrille de Jérusalem:* Le Muséon 55 (1942) 1-43. También G. Dix, *The Shape of the Liturgy* p.188.

3 A. Peeters, *Analecta Bollandiana* 61 (1943) 270-271.

4 J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.328.

Equivale, pues, a que el sacerdote manda en esa hora dejar los cuidados (μέριμνας) todos de la vida y las solicitudes domésticas para levantar el corazón al cielo, al Dios amante de los hombres.

Después hacemos mención (μνημονεύομεν) del cielo y de la tierra y del mar, del sol y de la luna, de los astros y de toda criatura racional e irracional, visible e invisible, de los ángeles, arcángeles, virtudes, dominaciones, principados, potestades, tronos, querubines de muchos rostros... Hacemos menciones de los serafines, a quienes contempló Isaías en el Espíritu Santo, rodeando al trono de Dios, y con dos de las alas cubriéndose el rostro, con las otras dos los pies y volando con las otras y diciendo: Santo, santo, santo, Señor de los Ejércitos.

Para eso decimos esta alabanza («teología»), transmitida de los serafines, para ser partícipes de los cantos de alabanza de los ejércitos celestes.

Después que nos hemos santificado (εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτούς) a no-
con estos himnos (ὕμνων) espirituales, [sotros mismos
invocamos al Dios amigo de los hombres,
pidiéndole envíe su Espíritu Santo sobre la oblación,
para que haga (ποιήσῃ) al pan cuerpo de Cristo
y al vino, sangre de Cristo;
pues cualquier cosa que tocare (ἐφάψηται) el Espíritu Santo
será santificada y cambiada (ἡγίασται καὶ μεταβέβληται).
Entonces, después de realizado el sacrificio espiritual (πνευματικὴν
culto (λατρείαν) incruento, [θυσίαν),
invocamos a Dios sobre dicho sacrificio propiciatorio (θυσίαν
[ἱλασμόν),
pidiendo por la paz común de las Iglesias, por el recto orden del
por los reyes, los soldados, los aliados, los enfermos, [mundo,
los afligidos, por todos nosotros.
Después nos acordaremos también de los que ya durmieron.
A continuación recitamos aquella oración
que el Salvador enseñó a sus discípulos.
(Explica palabra por palabra el Padre nuestro.)
Después de esto, dice el sacerdote: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις
Santas son las cosas que están delante,
porque han recibido la venida del Espíritu Santo.
Santos sois vosotros también,
porque habéis sido juzgados dignos del Espíritu Santo.
Las cosas santas convienen, pues, a los santos.
Después vosotros decís: Uno es el santo, uno el Señor Jesucristo.
En verdad uno es el santo, santo por naturaleza.
Nosotros somos también santos, pero no por naturaleza,
sino por participación (μετοχῇ)
y por ejercicio y oración (εὐχῆς).
A continuación oís al salmista que os invita con melodía divina
a la comunión de los santos misterios y que dice:
Gustad y ved cuán suave es el Señor (Sal 33,9).
Cuando te acerques... con la cavidad de la mano,
recibe el cuerpo de Cristo...»

En lugar de comentar el texto anterior, preferimos ahora continuar nuestro análisis de la «Anáfora de Santiago», que

nos da, completo, lo transmitido sólo en fragmentos por la *Catequesis mistagógica* anterior.

Naturalmente, la «Anáfora de Santiago», tal como nos llega, no puede tener por autor al apóstol Santiago. Revela ya todas las huellas de haber conocido un importante desarrollo dogmático respecto, por ejemplo, de la divinidad del Espíritu Santo, definida el año 381 en el segundo concilio ecuménico (primero de Constantinopla). Utiliza el adjetivo ὁμοούσιος, que no entra en el vocabulario eclesiástico hasta el año 325 [5]. Como observación de conjunto, se constata que el Espíritu Santo recibe abundantes adjetivos, lo cual muestra que se quiere subrayar su divinidad.

En fin, es claro que nuestor texto nace en una época de desarrollo doctrinal avanzado. La regla empleada en el análisis de la «Anáfora de Basilio» se debe aplicar también aquí. Además, el estilo denota un autor muy al corriente de las reglas de la retórica.

La tradición ha iluminado la génesis de la anáfora jacobea, haciéndola proceder de Jerusalén. Ahora bien, dado que las dos versiones principales en que nos llega son, primeramente la griega, como la más antigua, y luego la siria, se ha pensado que su nacimiento tiene lugar después de la destrucción de Jerusalén (a.70), cuando se impone entre los cristianos de la comunidad jerosolimitana la cultura helénica y el griego. Tras la destrucción de la Ciudad Santa, los cristianos huyen a Pella, en la Decápolis, o a Transjordania, y allí se empapan de este medio cultural helenístico.

Ciertamente sabemos que Orígenes pronuncia su primera homilía en Jerusalén en griego. Los obispos son de origen grecorromano. Y Egeria nos cuenta en su *Itinerario* que los textos litúrgicos habían de ser traducidos al arameo para los campesinos habitantes en los alrededores de Jerusalén.

De Palestina pasa nuestra anáfora a Antioquía entre los años 400 y 430. Parece que son los metropolitas antioquenos los que la llevan. Acaban haciéndola rito de su patriarcado (ya dijimos en otro capítulo que en Antioquía-ciudad se hablaba también griego. Esta importación y exportación de textos litúrgicos era, por lo tanto, muy factible).

De Antioquía pasa a Mesopotamia, franqueando el Eufrates de la mano de los monofisitas, que la adoptan y la traducen al sirio. De esta traducción nos llegan a nosotros los primeros restos en sirio.

5 G. DIX, *The Shape of the Liturgy* p.175.187.

Pero antes de hablar de las versiones sirias debemos concretar más la cuestión del original griego. El texto griego presenta varias recensiones. Ya hemos mencionado la que podíamos llamar con Baumstark [6] recensión jerosolimitana, representada por los textos patrísticos *(Catequesis mistagógicas)*. Luego hay que mencionar los distintos manuscritos. El más antiguo es el *Vaticanum graecum 2281,* del siglo IX, que probablemente representa el texto usado entre los años 670 y 787. El códice procede del territorio sirio de la diócesis de Damasco. La edición crítica actual, hecha sobre la base de dicho manuscrito, ha sido elaborada por B. Mercier [7]. He aquí nuestra traducción a partir de dicha edición:

«La caridad (ἀγάπη) de Dios Padre,
la gracia (χάρις) del Señor Dios, Salvador nuestro, Jesucristo,
la comunicación (κοινωνία) y donación (δωρεά) del Espíritu Santo con todos vosotros.
(Pueblo) Y con tu espíritu.
Tengamos levantados a lo alto nuestros corazones (y mentes).
(Pueblo) Los tenemos levantados hacia el Señor.
Demos gracias (εὐχαριστήσωμεν) al Señor.
(Pueblo) Es digno y justo.
¡Qué digno y justo, qué obligado y debido es en verdad [8]
alabarte (αἰνεῖν), celebrarte (ὑμνεῖν), bendecirte (εὐλογεῖν),
postrarse en tu presencia (προσκυνεῖν), glorificarte (δοξολογεῖν),
darte gracias (εὐχαριστεῖν)
a Ti, Hacedor de las creaturas visibles e invisibles [9],
Tesoro de los bienes eternos [10],
fuente de vida y de inmortalidad,
Dios y Señor del Todo!, a quien celebran con himnos [11]
los cielos y los cielos de los cielos
con todas sus potencias;
el sol, la luna, y todo el coro de las estrellas [12];
la tierra, el mar y todo lo contenido en ellos [13];
la Jerusalén celeste, la comunidad de los elegidos,
la Iglesia de los más antiguos inscritos en el cielo,
los espíritus de los justos y de los profetas,
las almas de los mártires y de los apóstoles [14],
los ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones,
principados, potestades y fuerzas temibles [15],
los querubines de ojos múltiples y los serafines de seis alas
—dos para cubrir sus rostros, dos para cubrir sus pies

6 A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p.61.
7 B. MERCIER, *Patrologia orientalis* XXVI fasc.2 (París 1946); *La Sainte Liturgie de saint Jacques.* Edition critique du texte grec avec traduction latine. Véase también PG 33,1116.
8 2 Tes 1,3.
9 Col 1,16.
10 Jer 2,13.
11 Job 5,8.
12 Sal 148,2-4.
13 Sal 68,35.
14 Heb 12,22-23.
15 1 Pe 3,22; Col 1,16.

y dos para volar—
claman alternándose con alabanzas incesantes (ἀσιγήτοις θεολογίαις)
y voz clara el himno triunfal de tu gloria magnífica,
cantando (ᾄδοντα), gritando (βοῶντα),
exaltando (δοξολογοῦντα), vitoreando (κεκραγότα)
y diciendo [16]:
(Pueblo) Santo, Santo, Santo Señor Sabaot,
lleno está el cielo y la tierra de tu gloria [17].
Hosanna en las alturas.
Bendito el que vino (ἐλθὼν) y viene (ἐρχόμενος) en nombre del [Señor.
Hosanna en las alturas [18].
(Sac.) Santo eres, Rey de los siglos, Señor y Dador de toda san- [tidad.
Santo es también tu Hijo unigénito, N. S. J. C.,
por medio del cual hiciste todas las cosas [19].
Santo es también tu Espíritu Santo, escudriñador de todo,
hasta de tus últimas profundidades, Dios Padre.
Santo eres Tú, el omnipotente, el temible, el bueno, el misericor- [dioso,
que te compadeciste de tu creatura [20],
que hiciste al hombre de la tierra
a imagen y semejanza tuya,
concediéndole luego el gozo del paraíso.
Cuando violó tu mandato y cayó, Tú, que eres bueno,
no lo despreciaste ni lo abandonaste,
sino que lo educaste (ἐπαίδευσας)
como un padre entrañable (εὔσπλαγχνος).
Lo llamaste por medio de la ley
y lo formaste a través de los profetas [21].
Después enviaste al mundo a tu mismo Hijo unigénito, N. S. J. C.,
para que, con su venida, renovara y resucitara tu imagen (εἰκόνα).
Descendió del cielo y se encarnó de Santa María siempre Virgen,
Madre de Dios, por obra del Espíritu Santo [22].
Y estando presente en medio de los hombres
en trato con ellos (συναναστραφείς),
realizó hasta el fin sus designios (ᾠκονόμησε)
en favor de nuestro género humano.
Al ir a recibir la muerte de cruz, voluntaria y vivificante,
en favor de nosotros, pecadores, El, inocente de todo pecado,
la noche en que iba a ser entregado,
mejor, en que El se iba a entregar
por la vida y salvación del mundo,
tomó el pan en sus manos
santas, inmaculadas, puras, inmortales,
mirando al cielo y mostrándotelo a Ti, su Dios y Padre.
Y después de dar gracias (εὐχαριστήσας), bendecirlo (εὐλογήσας)
santificarlo (ἁγιάσας) y partirlo (κλάσας),
lo distribuyó (μετέδωκε) entre los discípulos
y bienaventurados apóstoles, diciendo:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo, partido en favor vuestro

16 2 Pe 1,17.
17 Is 6,3.
18 Mt 21,9.
19 1 Tim 1,17.
20 1 Cor 2,10.
21 Gén 2,7-8.
22 2 Esd 19,17.

y entregado para el perdón de los pecados.
(Pueblo) Amén.
Igualmente, al final de la cena, tomando la copa
y mezclando en ella vino con agua, mirando al cielo
y mostrándotela (ἀνάδειξας) a Ti, su Dios y Padre,
dio gracias (εὐχαριστήσας), la bendijo (εὐλογήσας),
la santificó, colmándola del Espíritu Santo,
y la entregó a sus santos discípulos
y bienaventurados apóstoles, diciendo:
Bebed todos de ella. Esta es mi sangre,
la sangre de la Nueva Alianza,
derramada y distribuida en favor vuestro y de la muchedumbre
para el perdón de los pecados.
(Pueblo) Amén.
Haced esto en memorial de Mí (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).
Cuantas veces comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis (καταγγέλλετε) la muerte del Señor
y confesaréis (ὁμολογεῖτε) su resurrección.
(Diác.) Creemos (πιστεύομεν) y confesamos (ὁμολογοῦμεν).
(Pueblo) Anunciamos (καταγγέλλομεν), Señor, tu muerte
y confesamos (ὁμολογοῦμεν) tu resurrección.
Por lo tanto, también nosotros, pecadores, celebrando el memorial
de su pasión vivificante y de la cruz salvadora,
de la muerte, la sepultura y la resurrección de entre los muertos
al tercer día, de la ascensión a los cielos
y la instauración en la sede de tu diestra, Dios Padre,
de su segunda, gloriosa, temible venida,
cuando llegue con gloria a juzgar a vivos y muertos
para retribuir a cada uno según sus obras,
o mejor, según las entrañas de su misericordia,
te ofrecemos (προσφέρομεν), Señor, este sacrificio (θυσίαν)
temible e incruento, suplicando [23]
no actúes con nosotros según nuestros pecados
ni según nuestras iniquidades [24],
sino según tu mansedumbre e inefable amor a los hombres,
borrando y olvidando el «quirógrafo» que haya en contra nuestra;
y así nos concedas tus eternos dones celestes [25]
que ni ojo vio ni oído escuchó,
inalcanzables para el corazón humano,
pero preparados por Ti, ¡oh Dios!, para quienes te aman.
No rechaces a tu pueblo, Señor, amante de los hombres,
por causa de mis pecados (tres veces). Tu pueblo y tu Iglesia te lo pide.
(Pueblo) Ten misericordia de nosotros, Señor, Dios Padre omnipotente.
(Sac.) Ten misericordia de nosotros, Dios Padre omnipotente.
Ten misericordia de nosotros, ¡oh Dios!, según tu gran compasión
y envía sobre nosotros y sobre estos dones propuestos
tu Espíritu absolutamente santo, Señor y vivificador
que está sentado en el trono junto a Ti, Dios Padre,
y junto a tu Hijo unigénito, reinando a la vez

23 Mt 26,27; Rom 2,6; Prov 24,12; Sal 61,13.
24 Sal 102,10.
25 Col 2,14.

y siendo consubstancial e igualmente eterno.
Habló a través de la ley, de los profetas y de la Nueva Alianza.
Descendió en forma de paloma sobre N. S. J. C. en el río Jordán,
permaneciendo dentro de El. [fuego,
Descendió sobre tus santos apóstoles, en forma de lenguas de
en el cenáculo de la santa y gloriosa Sión, el día de Pentecostés.
A este mismo Espíritu tuyo, absolutamente santo,
envíalo, Señor, sobre nosotros y sobre estos santos dones pro-
para que, llegándose con su presencia (παρουσίᾳ) [puestos,
gloriosa, santa y buena,
santifique (ἁγιάσῃ) y haga (ποιήσῃ) de este pan
el cuerpo santo de Cristo.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Y de esta copa, la sangre preciosa de Cristo.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Quienes los reciban en comunión,
reciban juntamente el perdón de los pecados,
la vida eterna, la santificación (ἁγιασμόν) de sus almas y cuerpos,
la fecundidad de sus buenas obras,
la confirmación de la Iglesia católica y apostólica,
que Tú fundaste sobre la piedra de la fe,
de modo que no prevalezcan contra ella las puertas del infierno.
Líbrala de toda herejía y de los escándalos de los malvados,
de los enemigos que han surgido y surgirán contra ella
hasta el fin de los tiempos.
(Pueblo) Amén».

Evidentemente, el texto presenta rasgos tardíos, como, por ejemplo, la distribución de las intervenciones del pueblo, del diácono..., aunque la estructura es muy perfecta y realiza las leyes de la anáfora. Obsérvese como dato interesante la inserción de la institución de la cena, no al final de la proclamación de las etapas principales de la vida de Cristo, por el método que hemos denominado retroactivo, sino sincronizada con su momento correspondiente en la proclamación rememorativa.

Desgraciadamente no existe un trabajo que, a partir de este texto, haya intentado desentrañar la forma más primitiva y sencilla, como existe en el caso de la «Anáfora de San Basilio». Sin embargo, la versión siria, que, según ya dijimos, nos llega junto con la griega, como recensión principal, puede ser una buena ayuda para ello.

Efectivamente, la versión siria de la «Anáfora de Santiago» está hecha sobre un texto griego más antiguo que el recién transcrito. Las traducciones al sirio de la anáfora jacobea y de las que tenemos noticia clara arrancan de la mitad del siglo VI, es decir, de la época en que Santiago Baradai (otros escriben Burde'ana), muerto en el año 578, reorganiza la Iglesia monofisita, en torno al centro intelectual de Edesa. Entonces se hizo una nueva versión al sirio, que sirvió de base a algunos de los manuscritos más antiguos conocidos hoy (del s.VIII), des-

graciadamente muy fragmentarios. Este texto pasa después por distintas reelaboraciones (Juan de Edesa, en el s.VIII; Moisés bar Kepha, en el IX; Denis bar Salibi, en el XII—*textus receptus*—). A. Rücker ha publicado la edición crítica [26]. Esta edición crítica se basa en el *Códice londinense* (Br. Mus. 286, L13), del siglo X, que representa la recensión de Jacobo de Edesa según el mismo manuscrito. Pero, de hecho, también intervienen en ella otras manos posteriores.

O. Heiming ha vuelto a hacer una nueva edición crítica en la gran colección *Anaphorae syriacae* [27], pero sobre el *Códice 293*, que es algo más antiguo. En la introducción de su edición nos dice Heiming que el texto sirio por él editado revela estar hecho en primer lugar, sobre un ejemplar griego, y en segundo lugar, sobre un ejemplar griego más antiguo que el transmitido por el *Manuscrito Vatic. 2282* (el que utiliza Mercier y nosotros hemos transcrito, del s.IX). Efectivamente, en la mayoría de los casos hay que preferir, como mejor y más genuino, el texto sirio. En pocos pasajes es más breve la versión griega. Lo contrario es lo ordinario. Hay dos excepciones: la institución de la cena y la epiclesis. Por lo demás, en algunos de sus fragmentos refleja una cierta independencia, por ejemplo, las preces.

La conclusión es que el ejemplar griego sobre el que se hizo esta versión siria sobresale a causa de su sobriedad y antigüedad por encima de los otros. Y tal versión siria se hace, opina Heiming, al comienzo del siglo VI [28] (es la de Santiago Burdean). Así llegamos, consiguientemente, a una redacción griega de la anáfora de comienzos del siglo VI o de finales del V. Veamos la traducción castellana de dicha versión siria, a partir de la edición de Heiming:

«La caridad de Dios Padre,
la gracia del Hijo unigénito, Señor, Dios grande y Salvador nuestro J. C.,
y la comunicación del Espíritu Santo con todos vosotros.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Arriba los corazones y las mentes de todos.
(Pueblo) Los tenemos levantados al Señor.
(Sac.) Demos gracias al Señor con temor.
(Pueblo) Es digno y justo.
(Sac.) Verdaderamente es digno y justo, debido y conveniente
glorificarte, bendecirte, alabarte, adorarte,
darte gracias a Ti, Hacedor de toda creatura visible e invisible,
a quien glorifican los cielos de los cielos y sus potencias,
el sol, la luna y todo el coro de las estrellas;

26 A. RÜCKER, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jacob* (Münster 1923).
27 *Anaphorae syriacae II* 2 (Roma 1953) p.139-177.
28 *Anaph. syr.* II 2.

la tierra, los mares y todo lo contenido en ellos;
la Jerusalén celeste, la asamblea (Iglesia) de los primogénitos
que están inscritos en el cielo,
los ángeles, principados, potestades, tronos, dominaciones,
las fuerzas que están sobre el mundo, ejércitos celestes,
querubines, de múltiples ojos y serafines de seis alas
—dos para cubrir sus caras, dos para cubrir sus pies,
dos para volar—
con voces incesantes, con alabanzas («teologías»)
interminables y alternadas, entonan un himno triunfal
a la «gloria magnífica», clamando, vitoreando y diciendo:
Santo, Santo, Santo...
Qué santo eres, Rey de los siglos y Dador de toda santidad.
Santo es en verdad tu Hijo unigénito, nuestro Dios y Señor J. C.
Santo es en verdad también tu Santo Espíritu,
escrutador de todas tus profundidades, Dios y Padre.
Santo eres Tú, Pantocrator, omnipotente, tremendo, bueno, com-
en primer lugar, con la obra por Ti modelada, [pasivo,
el hombre, hecho por Ti de la tierra,
a quien diste las delicias del paraíso.
Y cuando traspasó tu mandato y cayó,
no lo abandonaste, sino que lo educaste,
como un padre misericordioso.
Lo llamaste por la ley, lo formaste por los profetas
y, en la ultimidad de los tiempos,
enviaste a tu Hijo unigénito, Nuestro Señor y Dios J. C.,
para que renovara tu imagen.
El cual, descendiendo y tomando carne
de la Santa Madre de Dios, siempre Virgen y bienaventurada
y por obra del Espíritu Santo, [María
estuvo presente en medio de los hombres, en trato con ellos
y lo dio todo para la salvación de nuestra especie.
Así, al aceptar la muerte voluntaria por nuestros pecados
el que estaba sin pecado,
la noche en que iba a ser entregado
por la vida y la salvación del mundo,
tomando el pan en sus manos santas, puras e inmaculadas,
te lo mostró a Ti, Dios y Padre.
Dando gracias, lo bendijo y santificó,
lo partió y dio a sus discípulos y apóstoles diciendo:
Tomad y comed todos, esto es mi cuerpo, partido y entregado
por vosotros y por la muchedumbre,
para el perdón de los pecados y la vida eterna.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) De la misma manera, tomó la copa después de la cena
y mezclando en ella vino y agua
dio gracias, la bendijo, santificó
y dio a sus discípulos y apóstoles diciendo:
Tomad y bebed todos. Esta es mi sangre,
la sangre de la Nueva Alianza
que es derramada por vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de los pecados y la vida eterna.
Pueblo) Amén.
(Sac.) Haced esto en memorial de Mí.
Cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa,

anunciaréis mi muerte hasta que venga.
(Pueblo) Señor, anunciamos tu muerte (et reliqua).
(Sac.) Por lo tanto, Señor, celebrando el memorial de tu muerte
y de tu resurrección de entre los muertos al tercer día,
de tu ascensión al cielo, de tu instauración a la derecha del Padre
y de tu segunda venida, tremenda y gloriosa,
en la que juzgarás al mundo en justicia,
retribuyendo a cada uno según sus obras,
te ofrecemos este sacrificio tremendo e incruento.
No actúes con nosotros según nuestros pecados, Señor,
ni nos retribuyas según nuestras iniquidades,
sino según tu mansedumbre y amor a los hombres.
Borra los pecados de quienes te imploran.
Te lo pide a Ti, Padre, tu pueblo y heredad, por Ti y contigo, diciendo:
(Pueblo) Ten piedad de nosotros, Padre, Pantocrator.
(Sac.) Y nosotros te damos gracias y te confesamos
y de lo tuyo te ofrecemos en todo y por todo.
(Pueblo) Te alabamos (et reliqua).
(Sac.) Ten piedad de nosotros, Dios Padre, Pantocrator,
y envía sobre nosotros y las ofrendas propuestas (presentadas)
a tu Santo Espíritu, Señor y vivificador,
sentado contigo, Dios Padre e Hijo,
co-reinante, consubstancial, co-eterno,
que habló por la ley, por los profetas y por la Nueva Alianza;
que descendió en semejanza de paloma sobre N. S. J. C.
en el río Jordán
y, en semejanza de lenguas de fuego, sobre tus santos apóstoles.
Descienda ahora y haga de este pan un cuerpo vivificante,
salvador, celeste, liberador de nuestras almas y cuerpos,
el cuerpo de N. S. J. C., Dios y Salvador,
para perdón de los pecados de quienes lo reciben
y para su vida eterna.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Y esta mixtión de la copa, hazla sangre de Nueva Alianza,
salvadora, vivificante, celeste, liberadora de nuestra alma y cuerpo,
sangre de Nuestro Señor y Salvador,
para perdón de los pecados de quienes la reciban
y para su vida eterna.
(Pueblo) Amén».

Ciertamente, las diferencias con el texto griego no son muy notables. Pero dada la gran importancia histórica de la anáfora jacobea, nos ha parecido oportuno poner las dos versiones y al menos permitir al lector percibir la leve evolución de una a otra [29]. Precisamente, a partir del texto sirio de Santiago, surge una numerosa familia de anáforas en los siglos sucesivos (otras, de esta familia también, nacen a partir del griego: la versión georgiana, eslava, latina). Otras veces, el eco de nuestra anáfora se deja oír en traducciones a nuevas lenguas; así,

29 G. KHOURI-SARKI, *L'anaphore syriaque de saint Jacques:* L'orient syrien 4 (1959) 385-449. Critica las ediciones anteriores porque no distinguen bien la anáfora siria de la maronita en lo referente al «Ordinario» de la Misa.

en etíope [30], armenio, copto, todas hechas en el seno de la Iglesia monofisita. Pero las más de las veces, las nuevas glosas, adaptaciones... continúan haciéndose en sirio. Se pueden contar alrededor de cincuenta (no todas dependen directamente de la «Anáfora de Santiago»). Entre las más antiguas, Baumstark señala la de Atanasio el Grande, patriarca de Alejandría; la de Severo de Antioquía, la de Juan de Borra [31].

H. Fuchs ha intentado clasificarlas. Nosotros nos vamos a fijar sólo en una, a título de muestra, precisamente aquella de la que Fuchs ha hecho la edición crítica (y en cuya introducción ha puesto dicha clasificación), a saber, la «Anáfora del patriarca monofisita Juan I», muerto el año 648 [32]. Tiene esta anáfora la particularidad de ser la primera redactada y escrita directamente en sirio. Su manuscrito más antiguo *(Berliner HS Nr. 151)* es del año 1279. No hay motivo para poner en duda la paternidad de Juan I. Por lo demás, se puede observar en esta anáfora cómo a estas alturas históricas se entrecruzan manifiestamente las distintas líneas que con todo cuidado vamos procurando ir distinguiendo. Notamos la huella de la liturgia de Santiago, pero también de las *Constituciones apostólicas* VIII 12 y, en general, de la liturgia y ritos griegos.

El texto dice así, traducido de la edición de Fuchs:

Es justo y digno alabarte continuamente,
darte gracias, honrarte, magnificarte, encomiarte,
aplacarte a Ti, que eres el Creador, el Guardián,
el Proveedor, el Defensor, el Redentor de todas las cosas.
Pero ¿con qué palabras humanas voy a alabarte?
¿Con qué sonidos de labios voy a alegrarte?
¿Con qué movimiento de lengua voy a celebrarte?
¿Con qué honores y, a la vez, con qué ofrenda de frutos voy a [aplacarte?
Porque Tú regalas generosamente y sin envidia todo a todos,
repartiendo toda clase de dones celestes, eternos, imperecederos.
¿Qué expresiones de alabanza y bendición vamos a componer [para Ti?
No es posible decir cómo debemos confesarte nuestro homenaje [de reconocimiento.
Aun cuando poseyéramos miríadas de bocas y lenguas

30 Editada por EURINGER, *Die Anaphora des hl. Jakobus des Bruders des Herrn nach dem MS aeth. 74 der Bibliotheque Nationale zu Paris. O.C.N.S.* (1914-1915) p.1-13.

31 Renaudot ha hecho accesible la mayoría de ellas en su obra clásica *Liturgiarum orientalium collectio* II, con traducción latina. En los misales sirios se encuentran sólo la mitad. BRIGHTMAN, o.c., da una sinopsis (LVIII). El Instituto Pontificio de Estudios Orientales de Roma ha iniciado una nueva edición crítica, de la que sólo han aparecido dos volúmenes, con nueve anáforas. Es la obra *Anaphorae syriacae* (Roma 1939-1953). Véase también A. BAUMSTARK, *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia:* Jahrb. f. Litw. II (1922) 92-98; ID., *Eine syrische «Liturgia s.Athanasii:* Oriens christianus II 96-129.

32 H. FUCHS, *Dia Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan* I (Münster 1926).

o una voz de sonido inextinguible,
y aun cuando hiciéramos nuestras
las alabanzas de todos y cada uno de los seres
y las voces de los ángeles,
aun en ese caso no podríamos alabarte como te mereces.
Porque Tú estás por encima de todo elogio y de toda loa.
Solamente presentándote alabanzas obligadas
con la voz que Tú nos has regalado,
haremos subir hasta a Ti los frutos de nuestros labios,
como una ofrenda pura, inmaculada y perfecta.
Todos los seres existentes, los celestes y los terrestres,
los del aire, los del mar, los de la tierra y los abismos subterrá-
te alaban, Señor, y te aclaman y te bendicen, [neos
a Ti, Padre, Hijo y Espíritu Santo.
Te alaban todos los seres, los visibles y los invisibles,
las almas creyentes, las filas de los justos y de los mártires,
los coros compactos de los profetas y apóstoles.
Porque Tú eres el que has desplegado este cielo
espléndido y maravilloso,
modelándolo en sus justas proporciones.
Tú lo has ornamentado con belleza inefable,
haciendo así que las cosas anuncien la gloria de tus obras,
la sabiduría y el poder de tu Divinidad.
Tú has formado el sol con sus rayos esplendorosos,
dándole toda esa fuerza que le permite recorrer,
en un solo día, el espacio sobre la tierra
y el de debajo de la tierra y los abismos.
A la luna le has dado su fulgor y su medida,
para que justamente domine sobre la noche,
siendo guía y luz de quienes recorren los caminos.
La has rodeado de una inmensidad de estrellas,
entregándoles a todas el señorío sobre la noche.
Ante Ti, en tu presencia, se encuentran muchedumbres incon-
de ejércitos santos, inmateriales, incorpóreos, [tables
y aquellos seres de cuatro figuras, cuatro rostros,
seis alas y múltiples ojos a Ti dirigidos.
Todos cantan el himno de la victoria
con voces claras y compactas.
Todos, con voces poderosas, entonan, como un vítor,
el tres veces santo himno de alabanza.
(Pueblo) Santo...
(Sac.) Santo, Santo, Santo, eres Tú de verdad.
Porque sólo Tú, por naturaleza y esencia, eres el Dios bueno,
conocido por el entendimiento en su Unidad
y honrado en la Trinidad, superior a todo,
absolutamente santo, dominador sin rival,
inmutable, inconmovible—no admites ni sombra de cambio—.
Tú produces todas las cosas. Prevés y sabes de antemano todo.
Eres Señor con poder eterno.
Tú instauras a las fuerzas del cielo,
fundas los reinos de la tierra,
y en un instante puedes empujarlos de nuevo a la nada.
En cambio, tu Señorío y tu Reino y tu Sumo Sacerdocio
no acaban nunca en toda la eternidad.
Ni envejecen con el mundo presente

ni se rejuvenecen con el futuro.
Por naturaleza eres inmutable.
Permaneces siempre el mismo por tu esencia íntima y radical.
En tu sabiduría abismal sostienes todo, posees todo,
llenas todo, produces todo,
permaneciendo ilimitado y sin carecer de nada.
Tú has creado los dilatados espacios de la tierra,
poniendo sus cimientos sobre las aguas, o mejor, sobre el vacío.
Así puede ser madre y nodriza y morada para los que en ella se [encuentran.
En fin, tras crear al hombre y hacerle rey de la creación,
distinguiéndolo entre los seres de la tierra
con el lenguaje y la inteligencia,
le diste una ley y un encargo, buscando llevarle a la vida sin [coacción;
antes bien, como procedía, a través de la persuasión
y mediando su libertad.
Como violó la ley y escuchó a la serpiente,
causadora de la muerte humana,
le retiraste el gozo del paraíso.
Sin embargo, no te apartaste de tu creatura.
Porque a lo largo de las diversas generaciones
le enviaste los patriarcas, los profetas, los videntes,
para volver a su ser al descarriado.
Cuando se acumuló la maldad,
porque el hombre andaba por todos los caminos desviados,
tuviste misericordia sobre quienes estaban amenazados
y enviaste a tu Hijo, igual a Ti en eternidad, en ser,
sin que por eso tuviese que abandonar el seno paterno.
El se formó un cuerpo de la Virgen inmaculada
por obra del Espíritu Santo y se unió a él indisolublemente.
Así penetró en el mundo y realizó en toda su plenitud
su designio de salvación, glorioso y soberano.
Cuando estaba para recibir aquella muerte,
voluntariamente aceptada por nosotros,
tomó el pan en sus manos santas e inmaculadas,
dio gracias, lo bendijo, santificó, partió
y dio a sus discípulos y participantes en su misterio, diciendo:
Tomad y comed, porque esto es mi cuerpo,
partido y entregado por vosotros y por la muchedumbre
como expiación de los pecados,
para perdón de las culpas y para la vida eterna.
De modo semejante, al final de la cena,
tomó la copa, en la que había mezclado vino y agua,
entre sus manos santas e inmaculadas.
Dio gracias, la bendijo, santificó y dio a sus discípulos y santos [apóstoles,
diciendo: Tomad y bebed todos,
porque ésta es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza,
derramada y esparcida en favor vuestro y de la muchedumbre
como expiación de los pecados,
para el perdón de las culpas y para la vida eterna.
Porque cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa
anunciáis mi muerte hasta que venga.
(Pueblo) Tu muerte.
(Sac.) Celebrar constantemente, Señor,
el memorial de tu muerte vivificante

y de tu resurrección al tercer día,
es en verdad útil, saludable y fuente de gracias para nosotros.
Porque, al hacer pasar por nuestro pensamiento
y al presentar ante nuestros ojos
todo el ciclo de tu acción salvadora,
realizada en favor nuestro por tu amor a los humanos,
adquirimos realmente la convicción
de que tu muerte ha sido la muerte de nuestra muerte,
y tu resurrección la bienaventurada resurrección
de los que yacíamos muertos en el abismo del pecado
y sepultados en la violación de la ley.
Ella nos ha devuelto la vida de antes
y nos ha vuelto a regalar el poder de los ángeles.
También celebramos perseverantes
el memorial de tu segunda y terrible venida desde los cielos,
en la que aparecerás con la gloria del Padre
para juzgar vivos y muertos
y retribuir a cada uno según sus obras.
Al ofrecerte este sacrificio santo e incruento,
te pedimos suplicantes, Señor, no nos castigues
en este mundo con tu ira, ni nos sanciones con tu disgusto,
ni nos condenes en el día de tu justa venganza,
aniquilándonos con los sin-dios.
Sé misericordioso con nosotros, pobres y miserables;
aparta tu vista de nuestras faltas.
Líbranos de todo daño que nos pueda salir al paso,
y en aquel día último sálvanos de los tormentos sin fin
y del infierno que abrasa a los incrédulos.
Arráncanos del abismo que derrama brasas ardientes.
Líbranos de las tinieblas exteriores y no reniegues de nosotros
ni nos desconozcas diciendo «no os conozco»
por culpa de nuestros tropiezos contra la ley.
Declárate a favor nuestro en aquel instante, Dios de bondad,
y compadécete de nosotros, Señor de misericordia,
en aquella hora decisiva.
Tu Iglesia suplica ahora, contigo y por Ti, al Padre, diciendo:
(Pueblo) Ten misericordia de nosotros.
(Sac.) También nosotros.
(Pueblo.) Te alabamos.
(Diác.) ¡Qué terrible!
(Sac.) Compadécete de nosotros, Dios Padre, Creador de todas las [cosas.
Envía sobre nosotros y sobre estos dones
tu Santo Espíritu vivificante,
que se asienta en el mismo trono tuyo y de tu Hijo querido
y ha hablado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.
Descendió bajo forma de paloma sobre N. S. J. C. en el río Jordán,
y, bajo forma de lenguas de fuego, sobre los apóstoles, en la te- [rraza.
Quiera descender de nuevo sobre mí
a purificarme de toda mancha de pecado.
(Pueblo) Kyrie (tres veces).
(Sac.) Para que por su inhabitación (incubación) esencial
haga de este pan el cuerpo vivificante,
el cuerpo celeste, el cuerpo precioso,
con vistas a la expiación de las culpas, el perdón de los pecados
y la vida eterna.

(Pueblo) Amén.
(Sac.) Y de esta copa haz la sangre de N. S. J. C.,
la sangre salvadora, la sangre vivificante y expiatoria,
para reparación de las culpas, el perdón de los pecados
y la vida eterna.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Para que estos misterios, al ser recibidos por nosotros,
perdonen nuestros pecados, purifiquen nuestras almas,
hagan pura nuestra vida, alimenten nuestra piedad,
protejan nuestra fe, nos defiendan y nos lleven
a la morada de Abrahán y al goce de los bienes imperecederos
por la bondad, misericordia y amor de tu Hijo unigénito
por el cual y en el cual se te debe alabanza, honor y poder
con el Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos».
(Preces.)

Como en otras ocasiones, preferimos dejar al lector la tarea de hacer los análisis cumplidos de todos estos textos, limitándonos casi exclusivamente a su transcripción. Lo que nos interesa ahora principalmente es perseguir el hilo de una evolución multisecular, la evolución de la plegaria eucarística, que en esta época es, como vemos, no tanto la de una trayectoria singular cuanto la de una explosión simultánea de múltiples trayectorias muy afines entre sí. El estudio comparado de las mutuas relaciones exigiría no uno, sino varios volúmenes. De lo contrario, es grande el riesgo de decir inexactitudes o superficialidades.

Por lo demás, es fácil advertir en la anterior anáfora las huellas de la época tardía en que se compone. Se traspasa la raya de la sobriedad y moderación lírica, aunque no en demasía. Se nota tendencia a abandonar el terreno de lo histórico rumbo a niveles más propios de la teodicea o de la reflexión simplemente humana. Del Antiguo Testamento quedan recogidos sólo débiles rudimentos. A pesar de todo, la anáfora posee una indudable nobleza, dignidad, fuerza, emoción. Ante la nueva era litúrgica que alborea puede servir de inspiración (como casi todas las que llevamos transcritas). El hombre actual encontrará aquí resonancias que le dicen algo. No sería actual, sin embargo, el estilo ponderativo, reiterativo...

Antes de cerrar este capítulo, nos parece en su lugar incorporar aquí dos testimonios de interés relacionados con su contenido. Nos referimos en primer lugar al testimonio que trae sobre la liturgia Teodoro de Mopsuestia (350-428).

Teodoro es autor de unas *Catequesis* cuyo texto original se ha perdido. Pero A. Mingana ha descubierto una traducción siria [33]. Teodoro nace y crece en Antioquía, y es allí presbítero

33 A. MINGANA, *Woodbrooke Studies. Christian documents.* Vol 6 (Cambridge 1933). Véase también A. RÜCKER, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep.mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione ab A. Mingana nuper reperta in linguam*

hasta ser designado obispo de Mopsuestia en Cilicia (Asia Menor) (392-428). Sus *Catequesis* glosan una anáfora que, si bien tiene distintas resonancias, se asemeja sobre todo a la de Santiago. Copiamos todo el pasaje, incluso en los párrafos en que habla de ritos particulares, para dar una idea de conjunto. Obsérvese que la anáfora es precedida de tres oraciones, luego muy difundidas por distintas liturgias orientales. Traducimos de la edición de Lietzmann [34]:

«Viene primero una oración anunciada por un aviso del diácono. Mientras todos están en silencio, comienza el sacerdote con la liturgia prescrita, elevando a Dios una plegaria anterior a todas las demás. En ella confiesa (ὁμολογεῖται) al Señor y le agradece todo lo grande que ha hecho para la salvación y vida de los hombres; porque ha depositado en nosotros el conocimiento de estos admirables misterios: el memorial de este don inefable que nos ha hecho a través de su pasión; porque nos ha prometido a todos resucitarnos de entre los muertos y llevarnos al cielo.

Da gracias (ὁμολογεῖται) después por sí mismo, porque le hace servidor de este terrible misterio.

Entonces presenta una oración, pidiendo ser digno en ese momento de la gracia del Espíritu Santo, que le ha elevado al sacerdocio, para estar a la altura de este ministerio y realizarlo con la ayuda divina; ser liberado de una mala conciencia, sin miedo de ser castigado por ofrecer lo que se halla muy por encima de él, infinitamente distante de su rango.

Cuando el sacerdote ha terminado esta oración, con tales o semejantes palabras, dicen todos los presentes: Amén.

Luego dice el sacerdote: La paz sea con vosotros.

Y el pueblo: Y con tu espíritu.

Se dan la paz. El sacerdote se lava.

Se leen los dípticos de vivos y muertos.

El diácono dice: Mirad al sacrificio.

Entonces empieza el sacerdote con el sacrificio de la Misa y bendice al pueblo, diciendo: La gracia de N. S. J. C. con todos vosotros.

El pueblo responde: Y con tu espíritu.

Tras esta bendición, el sacerdote prepara al pueblo, diciendo: Arriba vuestros corazones (mentes).

El pueblo responde: A Ti, Señor.

Tras preparar así a los presentes, dice: Demos gracias al Señor.

Y el pueblo responde: Es digno y justo.

Mientras permanecemos en estos pensamientos y callamos, llenos de temor, comienza el sacerdote la oblación del sacrificio.

Las alabanzas a Dios consisten en que el sacerdote confiesa que toda loa y exaltación es debida a Dios. A El corresponde honor y servicio de parte nuestra, especialmente en el día del memorial y anuncio de la gracia que nos ha sido donada, incomprensible, por otro lado, para toda creatura.

Dado que nosotros hemos sido enseñados y bautizados en el nombre

latinam translatus (Münster 1933); H. LIETZMANN, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia.* Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften XXIII (Berlín 1933). Reproducido en sus *Kleine Schriften* III (Berlín 1962); F. J. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mistagogical Catechese of Theodor of Mopsuestia* (1942).

34 H. LIETZMANN, *Die Liturgie des Theodor...*

del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y, por lo tanto, nos es lícito esperar la plenitud de las cosas sucedidas, dice él: La grandeza del Padre; añadiendo: Y del Hijo; mencionando también y necesariamente al Espíritu Santo, pues confiesa al Espíritu como esencia divina. Afirma que todas las criaturas y todos los espíritus invisibles, en todo tiempo, han ofrecido a la esencia divina alabanzas y glorificación. Sobre todo menciona a los serafines, que ofrecen aquella alabanza conocida y escrita por el bienaventurado Isaías mediante divina revelación.

Nosotros, los reunidos, la repetimos con voz fuerte. Las mismas palabras que dicen estos seres invisibles las decimos nosotros también: Santo, Santo, Santo es el Señor Sebaot. Llenos están cielos y tierra de su glorificación.

También necesariamente dice el sacerdote en este servicio cultual, tras hacer la mención del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que la alabanza y la veneración es ofrecida a la naturaleza divina por toda creatura.

Menciona también a los serafines, que, según la divina Escritura, están presentes, cantando la glorificación que nosotros, los asistentes, entonamos también para alabar a Dios (antes de decir todos: Santo, y también después bajan la mirada hacia el suelo, a causa de la grandeza de lo que está sucediendo. Para decir: Santo, el diácono les invita a ponerse en pie, con temor y estremecimiento).

Cuando todos los presentes han gritado con voz potente: Santo, Santo, Santo es el Señor Sebaot, y tras haber vuelto todos poco a poco al silencio, continúa el sacerdote su santo ministerio, diciendo en primer lugar: Santo es el Padre, Santo es el Hijo, Santo es el Espíritu Santo.

Después pone delante de nuestros ojos la misericordia inefable, manifestada (por Dios), su designio revelado en Cristo. El cual, a pesar de su condición divina, decidió aceptar la condición de esclavo, recibiendo el ser humano completo y total para redención de los hombres.

Disolvió la vieja y dura ley impuesta pesadamente sobre nosotros, así como el poder prolongado de la muerte. Nos regaló bienes inefables, superiores a todo pensamiento humano.

Por lo cual, Cristo, el Señor, tomó sobre sí el sufrir para realizar la completa eliminación de la muerte a través de su resurrección. Y nos prometió, con la dicha de las cosas futuras, la comunidad con El. Como consecuencia necesaria, nos dio el misterio que nos puede conducir eficazmente a las realidades prometidas. Por ese misterio (o sacramento) bautismal volvemos a nacer.

Y el memorial de la muerte del Señor lo celebramos a través de este terrible servicio (cúltico), por el cual recibimos el alimento espiritual e inmortal del cuerpo y la sangre de Nuestro Señor... Por orden celebramos el memorial de la muerte de Cristo N. Señor y recibimos luego el alimento inefable. De ahí nos viene una esperanza fuerte, como para guiarnos a la participación en la gloria futura.

Necesariamente, el sacerdote, si sigue la ley del culto, presenta a Dios su oración suplicante para que acaezca la venida del Espíritu Santo y así descienda la gracia sobre el pan y el vino presentados, de modo que aparezcan como cuerpo y sangre verdaderos de Nuestro Señor Jesucristo, memorial de inmortalidad.

El sacerdote pide también para que venga la gracia del Espíritu Santo sobre todos los reunidos, y así, lo mismo que fueron configurados en un solo cuerpo, según la imagen del nuevo nacimiento (en el Bautismo), sean ahora también unidos en un solo cuerpo mediante la comunión

del cuerpo de N. Señor, alcanzando la unidad en la paz, en el trabajo, en la justicia.

(Termina mencionando el rito de la fracción, del *sancta sanctis,* unas nuevas preces y la comunión, que los fieles reciben sobre la mano derecha colocada sobre la izquierda)».

El segundo y último testimonio con que queremos epilogar este capítulo es un texto anónimo y de origen casi desconocido, pero que parece tener cierto parentesco con la liturgia de Santiago y que puede ayudar a la búsqueda de sus troncos precursores. Nos referimos al fragmento atribuido a San Epifanio y que ha publicado B. Botte [35]. Es una anáfora incompleta—le faltan la anámnesis y el comienzo de la epiclesis—inserta en un códice del siglo XIV, pero compuesta hacia finales del siglo V. Además revela un estrato último mucho más antiguo, probablemente del tiempo de la *Tradición apostólica* de Hipólito (s.III).

Comienza con la parte cristológica. Cristo es denominado παίς. Son rasgos comunes con Hipólito y síntomas de alta antigüedad. En la epiclesis se asemeja a nuestra «Anáfora de Santiago» (en la consagración, a la de San Basilio). Ciertamente, en el desarrollo de la parte cristológica hay un tono combativo, claramente antiarriano y antinestoriano y procalcedoniano. Este puede ser el estrato posterior. Lo confirma el hecho de que, a pesar de tal actitud militante en pro del concilio de Nicea y de Efeso, no introduce los términos desde entonces clásicos.

La lengua original fue el griego. He aquí el texto:

«Es digno y justo, Dios nuestro,
darte gracias incesantes por los beneficios que nos haces.
Primeramente porque has enviado desde el cielo a tu santo servidor,
que comparte el trono de tu reino,
tu Hijo coeterno, el Verbo divino.
Viniendo en la ultimidad de los tiempos,
tomando nuestra humanidad y encarnándose
por el Espíritu Santo, sin sufrir cambios,
con el cuerpo y el alma racional del hombre
y con todo lo propio del ser humano, excepto el pecado
—no como si habitase en un hombre,
sino hecho carne realmente El, Verbo divino—,
sin cambiar la humanidad, siendo no dos, sino un solo Rey,
un solo Cristo, un solo Señor, por la divinidad y la humanidad,
sin mezcla y sin separación,
acreditando su naturaleza divina y su naturaleza humana
por signos divinos y por sufrimientos humanos,
estando para morir de muerte voluntaria, gloriosa y vivificante,
después de tomar el pan en sus manos santas y puras

35 B. Botte, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée a st. Ephiphane:* Le Muséon 73 (1960) 311-315.

y de mostrártelo a Ti, Dios y Padre,
y después de dar gracias, bendecirlo y santificarlo,
lo dio a sus discípulos, los santos apóstoles, diciendo:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo, partido por vosotros.
De la misma manera, después de cenar,
tomando una copa y mezclando en ella dos elementos:
el fruto de la vid y el agua,
signó la copa de inmortalidad
y la dio a sus discípulos, diciendo:
Bebed todos, esto es mi sangre,
la sangre de la Nueva Alianza,
derramada por vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de los pecados... (falta).
Para que este pan, transformado, llegue a ser
el cuerpo de Cristo, cuerpo divino,
cuerpo salvador de las almas y de los cuerpos,
y lo mezclado en la copa sea la sangre de Cristo,
la sangre de la Nueva Alianza,
sangre salvadora para nosotros,
los participantes en tus misterios,
con la novedad del Espíritu, en la vejez de las letras...»

CAPITULO 34

La anáfora egipcia (y etíope)

Nos resta, para terminar nuestra encuesta por el vasto mundo de las Iglesias orientales antiguas, considerar la historia de la oración bendicional en el que fue, con Antioquía, centro decisivo del cristianismo antiguo: Alejandría. La documentación que poseemos sobre la Iglesia egipcia y etíope no es todo lo explícita que desearíamos. Pero es suficiente para descubrir en este nuevo continente cristiano la presencia floreciente de la permanente alabanza de la comunidad reunida en torno al Señor resucitado. Con peculiaridades y particularidades propias, la oración eucarística es proclamada incesantemente a lo largo de las riberas del Nilo en la fidelidad a las viejas, venerables tradiciones y estructuras bíblicas.

Los distintos formularios que llegan hasta nosotros como testigos de la plegaria bendicional manifiestan, por un lado, la presencia de las constantes que hemos venido estudiando hasta aquí, dentro, por otro lado, de un amplio margen pluralista de variabilidad y adaptación.

Es difícil decidir a partir de qué documentos debemos comenzar nuestro análisis, por una razón sencilla. El texto que fue la anáfora principal en Alejandría es la «Anáfora de San Marcos». Ahora bien, no poseemos la versión antigua o correspondiente a la época en que se mueve nuestro análisis. En

cambio, el único documento que de esa época nos llega, la «Anáfora o Eucologio de Serapión», refleja una línea más bien particular, la del obispo o, a lo más, de la «Bendición de Tmuis». Y, por lo tanto, no posee una representatividad adecuada para toda la Iglesia egipcia.

A pesar de todo, nos ha parecido conveniente, por razones pedagógicas, empezar nuestro capítulo por la consideración de esta anáfora. Publicada por Wobhermin en 1898, produjo un gran impacto [1]. Hasta entonces sólo se conocía la de San Marcos—en el área egipcia—. Posteriormente la ha publicado Funk al final de su gran obra *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905). Publica el texto original, que es griego, y una traducción latina. El manuscrito es del siglo XI [2].

El título griego de la obra es Εὐχολόγιον y, además de nuestra anáfora, encierra otros formularios de oraciones breves de tipos deprecativo o bendicional (descendente). Como autor figura Serapión, obispo de Tmuis (en el delta del Nilo) desde el año 339 al 362. Serapión es conocido también por su gran amistad con San Atanasio, con el que mantuvo un abundante epistolario.

Según Baumstark, Serapión, por lo que se refiere a la anáfora, lo que hace es retorcarla, añadiéndole ciertos elementos nuevos. La anáfora de su nombre, en cuanto tal, sería anterior a él [3]. Pero veamos primero el texto traducido de la edición de Funk:

> «Es digno y justo alabarte (αἰνεῖν)
> a Ti, Padre increado del unigénito Jesucristo,
> cantarte himnos (ὑμνεῖν), glorificarte (δοξολογεῖν).
> Te alabamos (αἰνοῦμεν), Dios increado,
> inefable, incomprensible, inescrutable a toda creatura.
> Te alabamos (αἰνοῦμεν) a Ti, que has sido revelado,
> anunciado, proclamado y manifestado a la naturaleza creada
> por el Hijo unigénito.
> Te alabamos (αἰνοῦμεν) a Ti, que conoces al Hijo
> y revelas a los santos la gloria poseída por El.
> Tú eres conocido por tu Palabra, el Verbo engendrado,
> y a El haces Tú que le conozcan los santos.
> Te alabamos (αἰνοῦμεν), Padre invisible,
> donador de la inmortalidad.
> Tú eres fuente de vida, fuente de luz,
> fuente de toda gracia y de toda verdad,
> amante de los hombres y de los pobres.
> Te reconcilias con todo y atraes a todos hacia Ti
> por la visita de tu Hijo querido.
> (Oremos.) Haznos hombres vivientes.

1 Antes que él, A. Dmitrijewsky la había publicado en la revista de la Academia Eclesiástica de Kiev, y A. Paulov en la Revista bizantina «Xronika Byzantina).

2 También está J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-7).

3 A. BAUMSTARK, en Römisch.Quartalschrift (1904) 123-142.

Danos el espíritu de la luz,
para que te conozcamos a Ti
y a tu Enviado, Jesucristo.
Danos el Espíritu Santo para que podamos narrar (ἐξειπεῖν)
y exponer (διηγήσασθαι) tus inefables misterios.
Hable en nosotros el Señor Jesús,
y el Espíritu Santo te celebre con himnos de alabanza (ὑμνήσατο)
a través de nosotros.
Porque Tú eres el que está por encima de todo principado,
potestad, virtud, dominación y sobre todo nombre mencionable,
no sólo en este siglo, sino en el futuro [4].
Te asisten miles de millares y decenas de miles de millares
de ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potes-[tades.
Te asisten dos dignísimos serafines de seis alas
—dos para cubrir el rostro, dos para cubrir los pies, dos para [volar—.
Ellos te santifican, y nosotros te pedimos recibas
con la suya nuestra santificación (ἁγιασμόν):
Santo, Santo, Señor Sabaot.
Llenos están el cielo y la tierra
de tu gloria magnífica, Señor de las Potencias [5].
Colma (llena) este sacrificio de tu potencia y de tu donación.
Te hemos ofrecido este sacrificio vivo,
esta oblación incruenta.
Te hemos ofrecido este pan,
signo (ὁμοίωμα) del cuerpo de tu Unigénito.
Este pan es signo (ὁμοίωμα) de su cuerpo,
porque el Señor Jesús, la noche en que fue entregado
tomó el pan, lo partió y dio a sus discípulos,
diciendo: Tomad y comed, esto es mi cuerpo,
partido por vosotros para el perdón de los pecados.
Nosotros, realizando (ποιοῦντες) el signo (ὁμοίωμα) de su muerte,
ofrecemos el pan y pedimos suplicantes:
Reconcílianos a todos nosotros por este sacrificio.
Sé benévolo y misericordioso (ἱλάσθητι), Dios de la verdad.
Y lo mismo que este pan estaba disperso sobre los montes
y ha sido recogido en uno, recoge así a tu santa Iglesia
de entre toda nación y de entre toda la tierra,
de toda ciudad y aldea y casa,
y hazla una, viviente, católica.
Te ofrecemos la copa, signo (ὁμοίωμα) de su sangre
porque el Señor Jesucristo, al final de la cena,
tomó la copa y dijo a sus discípulos:
Tomad y bebed, he aquí la Nueva Alianza, que es mi sangre,
derramada por vosotros para el perdón de los pecados.
Por lo cual hemos ofrecido la copa
empleando el signo de la sangre.
Venga, Dios de la verdad, tu santa Palabra (Verbo)
sobre este pan para que llegue a ser el cuerpo del Verbo,
y sobre esta copa para que llegue a ser la copa de la Verdad.
Que quienes comulguen, reciban el remedio de la vida,
la curación de toda enfermedad,
el apoyo de todo crecimiento y virtud,
no la condenación ni la afrenta o el oprobio.

4 Ef 1,21.
5 2 Pe 1,17.

Te invocamos a Ti, el Increado,
a través del Unigénito, en el Espíritu Santo.
Consiga misericordia este pueblo. Sea digno de crecer.
Envíale ángeles para que, con su presencia,
destruyan el mal y fortalezcan a la Iglesia.
Te pedimos por todos los difuntos
de los que se hace conmemoración (nombres).
Santifica estas almas. Tú los conoces a todos.
Santifica a todos los muertos en el Señor.
Cuéntalos entre todos tus santos
y dales un lugar y una mansión en tu reino.
En fin, recibe la acción de gracias (εὐχαριστίαν) de tu pueblo
y bendice (εὐλόγησον) a quienes han ofrecido
esta oblación de alabanza (πρόσφορά καὶ εὐχαριστίας).
Da salud, integridad, alegría y prosperidad de alma y cuerpo
a todo tu pueblo, por tu unigénito Hijo, en el Espíritu Santo.
Amén».

La anáfora comienza con el conjunto de expresiones doxológicas que ya nos son tan familiares y con los sinónimos negativos para expresar la trascendencia divina que también conocemos de los ambientes helenizantes del siglo IV.

Los motivos de la alabanza se entremezclan con la proclamación de la mediación de Cristo. La creación, como motivo fundamental, queda casi escamoteada. El tema de Cristo aparece como motivo de alabanza, pero no es desplegado en las etapas históricas de su acción salvífica (el Antiguo Testamento queda también ausente).

Sigue luego una oración muy particular, como interpolada en el curso tradicional del formulario. Se pide la venida del Espíritu como preámbulo a la alabanza hímnica que se quiere dirigir a Dios; por lo tanto, como ayuda para este fin eucarístico.

A continuación viene el trisagio, con su introducción habitual y cerrándose con una petición singular: que Dios llene el sacrificio de potencia y donación (comunicación). E inmediatamente sigue la narración de la institución. Pero aquí volvemos a encontrar otra novedad. La sección de la anáfora que, tras las palabras de la institución, comprende la anámnesis, la ofrenda y la súplica por la Iglesia, es adelantada e insertada en el espacio entre la consagración del pan y la de la copa.

Por último, la epiclesis, la consagración y comunión van en su lugar tradicional.

En resumen, podemos decir que esta anáfora posee la estructura y los elementos comunes a la anáfora cristiana, pero un tanto trastocados y reducidos. Es evidente que una mano, demasiado libre, ha retocado un formulario anterior.

Desde el punto de vista de los ritos, parece que se alude

claramente a un rito de presentación o procesión de ofrendas, anterior a la anáfora (por eso se emplea en tiempo pasado: «te hemos ofrecido»). Pero se distingue bien la ofrenda sacramental puesta en tiempo presente, dentro del contexto de la consagración.

Dejando ahora el análisis formal y pasando al de contenido, podemos hacer las siguientes sucintas observaciones [6]. Reconocemos los ecos joánicos inconfundibles en los pasajes que hablan de la luz, la vida y la verdad, así como del conocimiento mutuo del Padre y del Hijo (Jn 10,15). No nos puede pasar inadvertida tampoco la cita de Ef 1,21.

Es de especial interés la insistencia en el tema del ὁμίωμα para designar las especies consagradas. Incluso el verbo («realizando el signo de tu muerte») sustituye a la famosa expresión «celebrar el memorial— ἀναμμνήσκειν —de tu muerte» o «proclamar—καταγγέλλειν—tu muerte» de todas las anámnesis. Para Serapión, el memorial y la proclamación se realiza muy principalmente a través de la posición de un signo. O, visto por el lado contrario, el signo es proclamación y memorial.

Más despacio habría que hablar de la epiclesis. En primer lugar, se debe notar la súplica que sigue inmediatamente al *Sanctus* («colma—llena—este sacrificio»). En la tradición egipcia, como veremos, hay en tal lugar una epiclesis, pidiendo la consagración. La súplica «colma—llena—este sacrificio» parece barrunto de esta epiclesis, a la vez que embolismo del trisagio, que se centra, no en el término «Sancto», como sucede en otras anáforas, sino en πλήρης (lleno), según hace también la tradición egipcia.

Por último, hay, tras la consagración, como una segunda epiclesis de comunión, pero dirigida al Logos.

B. Botte ha impugnado la paternidad de Serapión respecto de esta anáfora. Un análisis más bien teológico le lleva a la conclusión de que el autor de nuestro formulario es un arriano que no profesa la divinidad de Cristo [7]. Así, el adjetivo ἀγένητος, que fue el arma de los arrianos contra la ortodoxia, es predicado exclusivamente del Padre. En cambio, el Logos apenas es adjetivado. Pero, sobre todo, el Espíritu Santo es concebido como fuerza impersonal. De ahí que se deje muy en la penumbra. La epiclesis está dirigida, no al Espíritu Santo, como debió de suceder en una primera versión, ya que esta epiclesis es de corte sirio. Se ha sustituido al Espíritu Santo

6 B. CAPELLE, *L'Anaphore de Serapion.* Essai d'exégèse: Le Muséon (1946) 425-443.

7 B. BOTTE, *L'Eucologe de Sérapion est-il authentique?:* Oriens christianus 48 (1964) 50-56.

por el Logos. Se advierte, pues, una tendencia «pneumatómaca». ¿Cómo va a ser Serapión, el amigo y defensor de Atanasio, autor de tal texto?

Para Botte, lo más probable es que una anáfora de Serapión fue reelaborada por otro autor de tendencia herética. En tal caso, provendría de unos años más tarde, por ejemplo, de finales del siglo IV (no del 350). Dejemos consignada esta nueva teoría, muy particular, de Botte, hoy por hoy, sin entrar en su discusión.

Ya indicamos antes que la anáfora antigua de Alejandría era la llamada «Anáfora de San Marcos». La versión griega de esta anáfora, que fue la de la redacción original, se nos ha conservado en tres manuscritos del siglo XII-XIII [8]. Manuscritos más antiguos no nos quedan. Solamente poseemos varios fragmentos que, si bien no nos permiten reconstruir el texto primero, sí nos cercioran de una cierta evolución y ampliación de la anáfora, por ejemplo, de la entrada de influjos de otras liturgias—bizantina, siria...— [9]. Enumeremos brevemente estos fragmentos:

Papiro de Manchester, del siglo VI: contiene un fragmento de la parte central de la «Anáfora de San Marcos» [10].

Papiro de Lovaina, del siglo VI: contiene un fragmento de una anáfora para una Iglesia desconocida [11].

Papiro de Estrasburgo, del siglo IV posiblemente; es una oración de intercesión, quizás de la «Anáfora de San Marcos» [12].

Papiro Der-Balized, del siglo VI-VII; conjunto de oraciones *post-Sanctus* [13].

Aunque la enumeración parece larga, sin embargo, a la hora de la verdad no ayuda apenas nada—lo veremos pronto— a reconstruir una «Anáfora de San Marcos» más primitiva de la que presentamos a continuación, y que es la descrita hace un momento. Traducimos de Renaudot [14]:

> «El señor con vosotros.
> (Pueblo) Y con tu espíritu.
> (Sac.) Arriba los corazones.
> (Pueblo) Los tenemos levantados hacia el Señor.
> (Sac.) Demos gracias (εὐχαριστοῦμεν) al Señor.

8 C. A. Swainson, *The greek Liturgies* (Cambridge 1884) p.1-73.
9 G. Dix, *The Shape of the Liturgy* p.447.
10 C. H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Lybrary* III (Manchester 1938) 132.
11 Th. Lefort, *Coptica lovaniensia:* Le Muséon 53 (1940) 22-24.
12 Quasten, o.c., p.44-48; M. Andrieu et P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc:* Revue des sciencies religieuses 8 (1928) 481-515.
13 C. H. Roberts-B. Cappelle, *An Early Euchologium. The Dar-Balizeh Papyrus enlarged and reedited* (Lovaina 1949). La primera edición la hizo De Puniet, en Revue Bénédictine (1909).
14 Traducción hecha sobre texto de Renaudot, *Liturgiarum orientalium* I p.38-52.

(Pueblo) Es digno y justo.
(Sac.) Verdaderamente es digno y justo,
es santo, y noble, y útil para nuestras almas.
alabarte (αἰνεῖν), cantarte (ὑμνεῖν), darte gracias (εὐχαριστεῖν),
confesarte (ἀνθομολογεῖσθαι), Señor, Dios y Dominador,
con voces incesantes, de día y de noche,
sin conceder reposo ni silencio a nuestras bocas, a nuestros cora-
Porque Tú hiciste el cielo y la tierra [zones.
y todo lo encerrado en su ámbito,
el mar, las fuentes, los ríos, los lagos.
Tú hiciste al hombre a imagen y semejanza tuya.
Le regalaste las delicias del paraíso.
Tras su pecado, no le desdeñaste ni le abandonaste,
Dios bueno, sino que volviste a llamarle por medio de la ley.
Y a través de los profetas le educaste (ἐπαιδαγώγησας).
En fin, lo rehiciste y renovaste
por medio de este tremendo, vivificante y celestial misterio.
Todo lo hiciste por la mediación de tu Sabiduría,
luz verdadera, tu Hijo unigénito,
Señor y Dios y Guardián nuestro, Jesucristo, por medio del cual
y en comunidad con el Espíritu Santo,
al darte gracias, te ofrecemos este sacrificio racional (λογικὴν
e incruento. Te lo ofrecemos, Señor, todas las naciones [λατρείαν)
desde el Septentrión hasta el Mediodía,
desde la salida del sol hasta su ocaso,
porque tu nombre es grande entre todos los pueblos.
En todo lugar se ofrece incienso a tu nombre santo,
se ofrece el sacrificio, la oblación.
(Preces largas.)
Tú estás por encima de todo imperio,
de todo poder, y fuerza y dominación,
y de todo nombre de este siglo o del futuro.
En tu presencia se hallan miles de miles
y decenas de miles de centenares de millares
de santos, ángeles y ejércitos de arcángeles.
En tu presencia están tus animales gloriosos,
los querubines de múltiples ojos y los serafines de seis alas
—dos para cubrir sus rostros, dos para cubrir sus pies,
dos para volar—.
Unos a otros se dicen clamando con voces incesantes,
con alabanzas (θεολογίαις) interminables,
el himno de victoria (ἐπινίκιον) el trisagio.
Así cantan (ᾄδοντα), vitorean (βοῶντα), glorifican (δοξολογοῦντα)
y dicen a voces (κεκραγότα) en honor de tu gloria magnífica:
Santo, Santo, Santo, Señor Sabaot.
Llenos están cielos y tierra de tu gloria.
Tú siempre santificas (ἁγιάζει) a todos.
Pero ahora recibe, Señor y Dominador, nuestra santificación
la de los que te glorifican, [ἁγιασμόν),
con los que nosotros también te alabamos (ὑμνούντων), diciendo:
(Pueblo) Santo, Santo, Santo, Señor.
(Sac.) Realmente están llenos el cielo y la tierra
de tu gloria.
Por la manifestación (ἐπιφανείας) del Señor
y Dios y Guardián nuestro, Jesucristo,

haz, ¡oh Dios!, quede también este sacrificio
lleno de tu bendición (εὐλογίας)
con el advenimiento de tu Espíritu, absolutamente santo.
Porque el mismo Señor y Dios, y Sumo Rey nuestro, Jesucristo,
en la noche en que se entregó a sí mismo
por nuestros pecados,
para arrostrar en su propia carne la muerte por todos,
estando recostado a la mesa
en compañía de sus santos discípulos y apóstoles,
tomó el pan en sus manos santas, puras, inocentes,
y, levantándolo hacia el cielo, a Ti, Padre suyo
y Dios nuestro y de todo el universo,
dio gracias (εὐχαριστήσας), lo bendijo (εὐλογήσας),
santificó (ἁγιάσας), partió y dio
a sus santos y bienaventurados discípulos y apóstoles, diciendo:
Tomad y comed.
(Diac.) Estad atentos.
(Sac.) Esto es mi cuerpo, que es partido por vosotros
y repartido para el perdón de los pecados.
(Pueblo) Amén.
Igualmente, después de cenar, tomando la copa
y mezclando en ella agua y vino,
levantando los ojos al cielo, a Ti, Padre suyo
y Dios nuestro, Dios del universo,
dio gracias (εὐχαριστήσας), la bendijo (εὐλογήσας),
la santificó (ἁγιάσας), la colmó—llenó—(πλήσας) de Espíritu Santo
y se la entregó a sus santos y bienaventurados discípulos
y apóstoles, diciendo: Bebed todos.
(Diác.) Estad atentos.
(Sac.) Esta es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza,
derramada por vosotros y por la muchedumbre,
esparcida para el perdón de los pecados.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Haced esto en memorial (ἀνάμνησιν) de Mí.
Porque cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa,
anunciaréis (καταγγέλλετε) mi muerte
y confesaréis (ὁμολογεῖτε) mi resurrección y ascensión
hasta que venga.
Anunciando (καταγγέλλοντες), por lo tanto, Señor y Dominador [omnipotente,
Rey celestial, la muerte de tu Hijo unigénito, N. S. J. C., Dios y [Servidor,
así como su feliz resurrección de entre los muertos, al tercer día,
su instauración a la diestra de Dios Padre
y su segunda terrible y temible venida,
con la esperanza de que entonces
juzgue a vivos y muertos en justicia,
te presentamos, Señor Dios nuestro,
de entre tus cosas, lo que es tuyo.
Y te rogamos y suplicamos, amigo bueno de la humanidad,
que envíes de tu alto santuario al mismo Paráclito,
al Santo Espíritu de verdad.
Envía sobre nosotros y sobre estos panes y estas copas
tu Santo Espíritu, para que los santifique y consagre
como Dios omnipotente.
(Pueblo) Amén».

Ciertamente se debe reconocer que el texto, tal como nos llega, se ha mantenido con bastante pureza. No es prolijo, ni reiterativo, ni barroco, si exceptuamos las preces que interrumpen la parte anterior al *Sanctus* y que nosotros hemos omitido. También podemos considerar tardíos los detalles de ritualización de las intervenciones del pueblo, del diácono... Se trata de una anáfora bien estructurada en todos sus elementos. Vemos confirmada la observación que acabamos de hacer sobre la epiclesis. Se halla después del *Sanctus* y sirve de inmediata transición a la consagración (se piensa en seguida en el canon romano y en las liturgias occidentales, tan influidas, por lo demás, por la liturgia egipcia).

La epiclesis se inicia en forma embolística por medio del término «lleno» y «llenar». Ahora bien, no se especifica el efecto de la epiclesis. Tan sólo se pide la bendición divina (Serapión hablaba de potencia—fuerza— y donación). El fragmento del *Papiro Der Balizeh* pide formalmente la consagración del pan y del vino. Dice así:

> «Con todos los que te santifican (ἁγιάζειν),
> recibe nuestra «santificación» (ἁγιασμόν), en la que te decimos:
> Santo, Santo, Santo, Señor Sabaot.
> Lleno está el cielo y la tierra de tu gloria.
> Llénanos de tu gloria
> y dígnate enviarnos el Espíritu Santo
> sobre estas creaturas,
> para hacer el pan, cuerpo del Señor y Salvador nuestro, Jesucristo,
> y la copa, sangre de la Nueva Alianza» [15].

La misma formulación realista se halla en el *Papiro de Lovaina.*

La anáfora griega, atribuida a San Marcos, nos llega por otro conducto, en una traducción y adaptación copta. En esta versión se la denomina «Anáfora de San Cirilo». Como se podrá observar, los cambios son bastante leves. Sí sorprende la intensificación de la participación del pueblo durante el recitado de la anáfora, especialmente en la narración de la cena. He aquí el texto, traducido de Renaudot [16]:

> (El diálogo introductorio es el mismo.)
> «Es digno y justo (porque tú eres verdaderamente digno),
> es justo y santo, es conveniente y necesario
> a nuestras almas, a nuestros cuerpos y a nuestros espíritus,
> Señor eterno, Señor Dios, Padre omnipotente,
> que yo te alabe siempre y en todos los lugares de tus dominios,
> te cante, te bendiga, te sirva, te adore,
> te dé gracias, te celebre, te confiese día y noche,

15 C. H. ROBERTS-B. CAPELLE, o.c., p.39.
16 Traducción hecha sobre el texto de Renaudot I p.38-53.

incesantemente, con corazón incansable y loas permanentes.
Tú has creado los cielos y la tierra y lo contenido en su ámbito:
los mares, los ríos, las fuentes, los lagos y sus fondos.
Creaste al hombre a imagen y semejanza tuya.
Todo lo has creado por mediación de tu Sabiduría,
tu luz verdadera, tu Hijo unigénito, Señor, Dios,
Salvador y Rey nuestro, Jesucristo.
Por lo cual te damos gracias
y te ofrecemos a Ti y al Espíritu Santo,
a la Trinidad santa, consubstancial e indivisa,
este sacrificio racional, este servicio (ministerio) incruento
que te ofrecen todos los pueblos, desde el Septentrión hasta el [Austro,
desde la salida del sol hasta el ocaso.
Porque tu nombre, Señor, es grande entre todas las gentes
y en todo lugar ofrecen incienso a tu nombre santo,
y el sacrificio puro, junto con este sacrificio y esta oblación.
(Preces largas, alternando con el diácono.)
(Diác.) Mirad a Oriente.
(Sac.) Tú estás, ¡oh Dios!, por encima de todos los principados,
potestades, dignidades, dominaciones y sobre todo nombre
que pueda ser nombrado, no sólo en este siglo, sino en el futuro.
Ante Ti hay miles de millares y decenas de millares de millares
de ángeles y arcángeles santos que te sirven.
Ante tu presencia están sirviendo dos animales gloriosos,
provistos de seis alas y ojos múltiples.
Serafines y querubines, con dos alas cubren su rostro,
por tu divinidad invisible, incomprensible a la mente;
con dos cubren sus pies y con dos vuelan.
Cada uno de ellos te está santificando siempre.
Con la suya recibe también nuestra santificación,
para que con ellos te alabemos diciendo:
(Pueblo) Santo, Santo, Santo...
(Sac.) Realmente están llenos los cielos y la tierra
de tu gloria santa, por tu Hijo unigénito,
Señor, Dios y Salvador nuestro, Rey del Todo, Jesucristo.
Colma (llena) este sacrificio tuyo, Señor,
de la bendición que viene de Ti,
haciendo descender sobre él tu Espíritu Santo (Amén).
Bendice (Amén), purifica (Amén) estos dones tuyos venerables,
presentados ante Ti, este pan y esta copa.
Porque tu Hijo unigénito, Señor Dios, Salvador,
Rey nuestro y del Todo, Jesucristo,
la noche en que se entregó a sí mismo
para padecer por nuestros pecados,
antes de morir voluntaria y libremente por todos nosotros.
(Pueblo) Creemos.
(Sac.) Tomó el pan en sus manos santas,
puras, inmaculadas, dichosas, vivificantes.
Miró al cielo, a Ti, Dios, su Padre y Señor del Todo.
Dio gracias.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Lo bendijo.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Lo santificó.
(Pueblo) Amén.

(Sac.) Y lo partió y dio a sus santos discípulos y apóstoles,
diciendo: Tomad y comed todos, esto es mi cuerpo,
partido por vosotros y entregado a la muchedumbre
para el perdón de los pecados.
Haced esto en memorial de Mí.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) De modo semejante, al final de la cena,
tomó la copa, mezclando en ella agua y vino. Dio gracias.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) La bendijo.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) La santificó.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) La gustó y dio a sus discípulos y apóstoles preclaros, santos,
diciendo: Tomad y bebed todos.
Esta es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza,
que es derramada por vosotros y entregada a la muchedumbre
para el perdón de los pecados.
Haced esto en memorial de Mí.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Cada vez que comáis de este pan y bebáis de esta copa
anunciad mi muerte, confesad mi resurrección
y haced memoria de Mí hasta que venga.
(Pueblo) Anunciamos tu muerte, Señor.
(Sac.) Ahora, Dios Padre omnipotente,
anunciamos la muerte de tu Hijo unigénito, Nuestro Señor,
Dios, Salvador nuestro, Rey de todos, Jesucristo,
y confesamos su santa resurrección y su ascensión a los cielos,
la instauración a tu diestra, Padre,
y esperamos su segunda venida, desde los cielos,
terrible y gloriosa, al final de la historia,
para juicio justo de la tierra,
para retribución de cada uno según sus obras.
(Preces.)
Descienda el Espíritu Santo sobre los venerables dones
propuestos ante Ti, para su purificación y transformación.
(Pueblo) Amén» [17].

Los misales coptos, además de la «Anáfora de San Marcos» (Cirilo), tienen otras dos anáforas, atribuidas pseudoepigráficamente a San Basilio y San Gregorio. La primera es la que suele llamarse liturgia copta de San Basilio, y no es sino una forma breve y adaptada de la anáfora bizantina del mismo nombre [18]. Por esta razón la preterimos. La hemos estudiado en su capítulo correspondiente.

La segunda presenta mayor interés. La usa la Iglesia copta en las grandes fiestas del año. Sus manuscritos más antiguos son del siglo XIII. La ha editado E. Hammerschmidt, discípulo

17 Ver también BRIHGTMAN, *Eastern Liturgies* p.158-188, y H. ENGBERDING, *Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie:* Oriens christianus 42 (1958) 55-67.

18 A. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland* (Kempten 1906) p.72; J. DORESSE ET E. LANE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s.Basile* (Lovaina 1960); RENAUDOT, o.c., I p.14-15.

de Engberding, con un abundante comentario [19]. Hammerschmidt piensa que proviene de una época anterior a la aparición del monofisitismo (finales del s.IV). Sus razones son éstas. El formulario se dirige no al Padre, sino a Cristo. Sería una extrema reacción antiarriana que pretendería acentuar la divinidad de Cristo. Ciertamente ésta es la causa. Ahora bien, reacciones de tal alcance, como es el cambiar la estructura medular de la plegaria cristiana, construida sobre la mediación de Cristo y orientada al Padre, son posteriores.

Otros datos que da Hammerschmidt a favor de la antigüedad de la anáfora son: el conjunto de adjetivos «negativos», con alfa privativa, predicados de Dios; la enumeración de hechos salvíficos veterotestamentarios... (?). Piensa, en fin, que el autor es un teólogo de la última fase de la lucha arriana.

He aquí el texto, traducido de Hammerschmidt [20]:

«Es realmente digno y justo
alabarte, encomiarte, servirte, adorarte, glorificarte a Ti,
el Unico, el Veraz, Dios amigo de los hombres,
inefable, invisible, increado, infinito, intemporal,
inconmensurable, inescrutable, inmutable,
creador del Todo, salvador de cada uno,
que perdonas nuestros pecados, salvas nuestra vida de la ruina
y nos coronas de misericordia y compasión.
Te alaban los ángeles, te adoran los arcángeles,
te ensalzan las potestades, te cantan las dominaciones;
te aclaman las fuerzas, te elogian los tronos.
Miles y miríadas están en tu presencia.
Decenas de millares y de miríadas te sirven.
Te alaban los seres invisibles y ante Ti se postran los visibles,
obedeciendo a tu voluntad, Señor nuestro.
(Diác.) El que esté sentado, póngase en pie.
(Sac.) Tú eres, Señor, el Dios verdadero del Dios verdadero,
que nos has manifestado la luz del Padre
y nos has donado el verdadero conocimiento del Espíritu Santo.
Tú nos has revelado el gran misterio de la vida
y has puesto entre los hombres el coro de los incorpóreos.
Tú, que has dado a quienes están sobre la tierra
el canto de los serafines,
recibe ahora nuestras voces junto con las suyas;
cuéntanos entre las fuerzas celestes.
Permítenos cantar en su compañía,
deponiendo todo pensamiento ocioso,
y gritar lo que ellos pregonan,
con incesantes voces, con bocas incansables,
alabando tu grandeza.
(Diác.) Mirad para Oriente.
(Sac.) Porque a tu alrededor están los querubines y serafines
con seis alas cada uno

19 E. HAMMERSCHMIDT, *Die koptische Gregoriusanaphora* (Berlín 1957) (Texto sirio y alemán).
20 En RENAUDOT, o.c., I p.1-28.

—dos para cubrir su rostro, dos para cubrir sus pies,
dos para volar—.
Y unos a otros se dicen entre vítores y loas
el himno de la victoria y de la salvación.
(Diác.) Estemos atentos.
(Pueblo) Santo, Santo, Santo, Señor Sabaot.
El cielo y la tierra están llenos de tu santa gloria.
Hosanna en las alturas.
Bendito el que vino y el que viene en nombre del Señor.
Hosanna en las alturas.
(Sac.) Santo, Santo eres, Señor; Santo en todas las cosas.
Por encima de todo es sublime la luz de tu esencia
y es inefable la fuerza de tu sabiduría.
Ninguna lengua puede aprehender
el mar de tu amor a los hombres.
Tú me has creado hombre como un enamorado de los hombres.
No necesitabas mis servicios. Pero yo necesitaba tu señorío.
Me creaste por tu inmensa misericordia, cuando aún no existía.
Tú me has puesto el cielo como cubierta.
Tú me has solidificado la tierra para que marche.
Por mí has creado el mar.
Por mí has hecho visible la naturaleza de los seres.
Tú has puesto todas las cosas como suelo de mis pies.
No has permitido me falte nada de las obras de tu magnificencia.
Tú eres el que me has creado y me has sostenido con tu mano.
Tú has escrito sobre mí la imagen de tu poder.
Tú has depositado en mi corazón el don de la razón.
Me abriste el paraíso para mi gozo.
Has puesto en mi mano la enseñanza de tu saber.
Me has revelado el árbol de la vida.
Me has mostrado el aguijón de la muerte.
—Uno solo era el árbol del que me prohibiste comer,
diciéndome: Sólo de éste no comerás,
y de él comí, siguiendo mi deseo—.
Violé la ley a sabiendas, desprecié tus mandatos,
haciendo caer sobre mí la sentencia de muerte.
(Pueblo) Señor, misericordia.
(Sac.) Tú, Señor, convertiste el castigo en salvación.
Como pastor bueno, corriste tras los descarriados.
Como padre verdadero, te cuidaste de mí en mi caída.
Me sujetaste con todos los medios salvadores
que conducían a la vida.
Me enviaste los profetas cuando estaba enfermo.
Me diste la ley como ayuda.
Hiciste que la ley me salvara, a pesar de haberla violado.
Como luz verdadera apareciste ante los descarriados e ignorantes.
(Pueblo) Señor, misericordia.
(Sac.) Tú, siendo eterno, has descendido hasta nosotros, sobre la
y has venido al seno maternal de la Virgen. [tierra
Tú, que eres el Dios inconmensurable,
no has considerado como latrocinio ser igual a Dios.
Sin embargo, te has rebajado
asumiendo la figura de esclavo.
Has bendecido en Ti mi naturaleza.
Has cumplido la ley por mí.

Me has mostrado la resurrección de mi caída.
Has concedido el perdón a los prisioneros del abismo.
Has eliminado la maldición de la ley.
Has destruido en la carne el pecado.
Me has enseñado el poder de tu señorío.
Has donado a los ciegos la luz de los ojos.
Has despertado a los muertos en su tumba.
Has enderezado la naturaleza con la Palabra.
Me has revelado el designio salvador de tu misericordia.
Has resistido y aguantado la violencia del maligno.
Has presentado tus espaldas a los azotes
y tus mejillas a las bofetadas.
Por mí, Señor mío, no has apartado tu rostro
de la vergüenza de los salivazos.
(Pueblo) Señor, misericordia.
(Sac.) Tú marchaste a la cruz como cordero al matadero.
Mostraste tu interés por mí.
Has destruido mi pecado con tu sepulcro.
Has elevado al cielo el sacrificio de mis primicias.
Me has revelado la parusía de tu venida,
en la que juzgarás y retribuirás a vivos y muertos según sus obras.
(Pueblo) Según tu misericordia, Señor, y no según mis pecados.
(Sac.) En aquella noche en la que Tú te entregaste
con toda tu libertad y tu poder,
tomaste el pan en tus manos santas,
puras, inmaculadas, bienaventuradas y vivificantes.
(Pueblo) Creemos que esto es así en verdad. Amén.
(Sac.) Miraste al cielo, a tu Dios, tu Padre y Señor del Todo,
(Diác.) Amén.
(Sac.) Lo bendijiste.
(Diác.) Amén.
(Sac.) Lo santificaste.
(Diác.) Amén.
(Pueblo) Creemos, confesamos y alabamos.
(Sac.) Lo partiste y lo diste a tus santos, dignos discípulos
y a tus santos apóstoles, diciendo:
Tomad y comed todos, porque esto es mi cuerpo,
partido por vosotros y por la muchedumbre
para el perdón de los pecados.
Haced esto en memorial de Mí.
(Pueblo) Así es en verdad. Amén.
(Sac.) De la misma manera, cuando todos habían comido,
tomaste la copa, mezclaste en ella el fruto de la vid y el agua,
diste gracias.
(Diác.) Amén.
(Sac.) Lo bendijiste.
(Diác.) Amén.
(Sac.) Lo santificaste.
(Diác.) Amén.
(Pueblo) Creemos, confesamos y alabamos.
(Sac.) La probaste, la diste también a tus santos, dignos discípulos
y santos apóstoles, diciendo:
Tomad y bebed todos, porque ésta es mi sangre,
la sangre de la Nueva Alianza,
derramada por vosotros y por la muchedumbre

para el perdón de los pecados.
Haced esto en memorial de Mí.
(Pueblo) Así es en verdad. Amén.
(Sac.) Cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz,
anunciad mi muerte, confesad mi resurrección,
celebrad mi memorial hasta que venga. [ascensión.
(Pueblo) Pregonamos, Señor, tu muerte, y tu santa resurrección y
Te alabamos, te ensalzamos, te damos gracias, Señor,
y te suplicamos.
(Sac.) Por lo cual celebramos, Señor, el memorial de tu venida a
de tu muerte vivificante [la tierra,
de tu sepultura durante tres días,
de tu resurrección de entre los muertos,
de tu ascensión a los cielos,
de tu instauración a la diestra del Padre
y de tu segunda «parusía» desde los cielos, terrible y magnífica.
Te ofrecemos estos dones que te pertenecen
para todo, por todo y en todo.
(Diác.) Adorad al cordero de la Palabra divina.
(Sac.) Transforma, Señor, estos dones aquí presentes con tu voz.
Tú, que estás entre nosotros, acaba de realizar este servicio (mi-
lleno de misterios. [nisterio)
Planta en nosotros el memorial de tu santo servicio.
Envíanos la gracia de tu Espíritu Santo,
para que santifique los dones aquí presentados (propuestos)
y los transforme en el cuerpo y en la sangre de nuestra redención.
(Diác.) Estemos atentos. Amén.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Este pan hágalo El cuerpo tuyo santo.
(Pueblo) Yo creo.
(Sac.) Nuestro Señor, y nuestro Dios, y nuestro salvador, Je-
dé el perdón de los pecados y la vida eterna [cristo,
a quienes le reciban.
(Pueblo) Amén.
(Sac.) Y esta copa hágala El sangre venerable de tu Nueva Alianza.
(Pueblo) Yo creo.
(Sac.) Nuestro Señor, y nuestro Dios, y nuestro salvador, Jesu-
dé el perdón de los pecados y la vida eterna [cristo,
a quienes le reciban.
Pueblo) Amén, amén, amén, Señor.
(Preces)...»

Una impresión indefinible deja la lectura de esta anáfora. Por un lado, detectamos pronto en ella la estructura tradicional, bien guardada y articulada, ciertamente más en la línea siria que en la copta. Pero, por otro lado, percibimos un «espíritu» nuevo, muy distinto del de los textos clásicos del siglo IV. Tal como hoy nos llega, está, indudablemente, muy cambiada. Y no nos referimos a la minuciosa multiplicación y determinación de las intervenciones del pueblo, del diácono... Pensamos en el empleo masivo del singular (el diálogo con Dios queda limitado al sacerdote) y en la introducción de Cristo como destinatario, en lugar del Padre, dejando su función

mediadora. Son dos rasgos de una época tardía, premedieval, que aparecen también en las liturgias occidentales y llegan a predominar en ellas.

En las demás observaciones podemos seguir a Hammerschmidt. Sobre todo se observa la clara influencia siria, que elimina ciertos rasgos característicos de la liturgia copta. El principal se refiere al *Postsanctus*. Esta parte no conecta ya con el término «llenar» ni es epiclesis. Es lo que se suele denominar una oración *Postsanctus*, es decir, un embolismo del término central del trisagio, la palabra «santo».

Al acabar este capítulo habría que decir una palabra sobre la anáfora etíope. Sin embargo, los límites de nuestra encuesta no nos permiten ir muy lejos. Todas las anáforas etíopes, o son tardías, y, por lo tanto, rebasan la época en que se mueve nuestro análisis, o son traducciones de las otras liturgias.

Hammerschmidt ha hecho un estudio de conjunto de todas ellas que se puede consultar [21].

Hay una excepción: la llamada «Anáfora etíope de los Apóstoles». Ahora bien, ésta es la «Anáfora de Hipólito», adaptada y traducida con ciertos retoques por el rito etíope, parece ser que hacia el siglo XIII. Es denominada así por encontrarse en el *Sínodos,* cuyos cánones son atribuidos a los apóstoles.

Otra anáfora etíope, llamada de Nuestro Señor, está tomada de la recensión etíope del Testamento de Nuestro Señor (I 23), que sabemos es una reelaboración de la *Tradición apostólica* de Hipólito [22].

CAPITULO 35

LA ORACIÓN EUCARÍSTICA DE LAS IGLESIAS LATINAS

Al comienzo de los capítulos sobre la anáfora cristiana —postbíblica—nos referimos a un formulario romano, al parecer de Hipólito. Desde entonces hemos ido recorriendo todas las grandes regiones del mundo antiguo, y no hemos vuelto a decir palabra sobre la liturgia de Roma. ¿Tan exiguo es su

21 E. HAMMERSCHMIDT, *Studies in the ethiopic anaphoras* (Berlín 1961). Sobre las traducidas, v. gr., de San Basilio, de San Gregorio..., véase S. EURINGEN, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius:* Orientalia christiana 36.98 (1934) 138-223); O. LÖFGRE y S. EURINGER, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregoriusanaphoren:* Orientalia christiana 30 2.85 (1933) 65-142; S. EURINGER, *Die äthiopischen Anaphoren des heiligen Evangelisten Johannes, des Donnersohnes des heiligen Jacobus' von Saruq:* Orientalia christiana 33.1 (1934) 93.

22 B. BOTTE, *La Tradition apostolique* XXIII-XXVI.

significado? ¿Tan pocos restos suyos nos quedan? ¿Tan preponderante es la Iglesia oriental a lo largo de la antigüedad cristiana?

Depende de lo que se entienda por antigüedad. Es cierto que hasta el siglo IV la preponderancia y aun hegemonía de las Iglesias orientales es indudable. Pero aun entonces hay que precisar la respuesta a esta pregunta con mayor cautela. Digamos desde el principio: el campo visual que debemos colocar ante nuestra atención ahora es mucho más vasto que el de la Iglesia de Roma. Debemos preguntarnos por la suerte de la oración eucarística en todo el Occidente cristiano de los primeros siglos de la Iglesia, es decir, en las Iglesias latinas.

Desde el punto de vista litúrgico, estas Iglesias suelen dividirse en dos grupos: uno el romano y otro el gálico en sentido amplio, es decir, el que comprende las liturgias celta, visigótica (mozárabe), milanesa y gálica en sentido estricto. Por lo que se refiere a la liturgia africana latina, es preciso decir que no nos queda formulario alguno. Tan sólo nos llegan de esa época y región noticias dispersas, transmitidas por sus teólogos y padres (Tertuliano, Agustín...).

Del segundo grupo sí poseemos documentos y formularios litúrgicos, aunque de valor desigual. Algunos representan con gran pureza la liturgia de la Iglesia o región donde son confeccionados. Otros tienen mezcla e influencia de otras regiones y liturgias distintas. En cada caso es preciso hacer un análisis discriminatorio.

En lo referente a la misa, los sacramentarios celtas *(Misal de Bobbio y de Stowe)* están muy romanizados—el último menos—. Dígase lo mismo de los milaneses. Los gálicos *(Missale gothicum, Missale gallicanum vetus)* y visigóticos *(Liber mozarabicus Sacramentorum)* también lo están, pero en un grado intermedio. Todos estos sacramentarios son del siglo VII-VIII. Por lo tanto, es explicable se hallen en todos ellos influencias romanas, puesto que, a estas alturas históricas, Roma ha empezado ya a ser el centro espiritual y político del Occidente. Su liturgia va siendo recibida poco a poco en todas estas regiones. Las otras liturgias latinas, o bien habían ido deteriorándose, o bien tenían que ceder ante el impulso unificador de la sede romana.

Por eso nos interesa indagar y buscar los estratos que nos permitan el acceso a una época anterior (s.IV-V), la época paralela a la que hemos tenido como nivel histórico en los capítulos anteriores, y en la que las familias litúrgicas occidentales mantienen su propio perfil.

Empecemos por la romana. Es sabido que existe un documento de finales del siglo IV sobre la misa, más aún, directamente litúrgico-eucarístico. Este documento se halla en el tratado *De sacramentis* que nos llega atribuido a San Ambrosio. Sigue siendo hoy una cuestión muy discutida la verdad de esta atribución. Pero la discusión no se refiere propiamente a nuestro tema. Todos reconocen que el texto eucarístico es romano. De ahí surge la dificultad. En Milán se celebraba una liturgia distinta de la romana, la gálica, de la que quedan numerosos restos aún en sus libros actuales y en su canon actual, pese a su fuerte romanización. ¿Cómo es posible que el obispo San Ambrosio, al explicar la misa, utilice un formulario de otra liturgia?

Dejemos esta cuestión que no nos concierne directamente. A nosotros nos interesa el hecho de que todos los autores coinciden en considerar como romano el formulario eucarístico del tratado catequético *De sacramentis* [1]. He aquí el texto tomado de la edición de B. Botte, desglosado de su contexto, que ahora no nos interesa [2]:

«Fac nobis hanc oblationem
scriptam, rationabilem, acceptabilem,
quod est figura corporis et sanguinis D. N. I. Christi.
Qui pridie quam pateretur, in sanctis manis suis
accepit panem, respexit ad caelum,
ad Te, Sancte Pater, omnipotens aeterne Deus,
gratias agens, benedixit, fregit
fractumque apostolis et discipulis suis tradidit, dicens:
accipite et edite ex hoc omnes,
hoc est enim corpus meum quod pro multis confringetur.
Similiter etiam calicem, postquam cenatum est,
pridie quam pateretur, accepit,
respexit ad caelum, ad te, Sancte Pater, omnipotens aeterne Deus,
gratias agens, benedixit,
apostolis et discipulis suis tradidit dicens:
accipite et bibite ex hoc omnes,
hic est enim sanguis meus.
Quotiescumque hoc feceritis
totiens commemorationem mei facietis
donec iterum adveniam.
Ergo memores gloriosissimae eius passionis
et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis
offerimus tibi hanc inmaculatam hostiam,
rationabilem hostiam, incruentam hostiam,
hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae,

1 Bibliografía reciente a favor de la paternidad de Ambrosio puede verse *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des Mystères. Texte établi, traduit et annoté par* B. BOTTE (París 1961 2). Véase la introducción. En contra, véase K. GAMBER, *¿Ist der Canon-Text von «de Sacramentis» im Mailand gebraucht worden?:* Ephem. Lit. LXXIX 2 (1965) 109-116.

2 B. BOTTE, *Ambroise de Milan... Des Sacrements* 1,4-5 p.21-22.

et petimus et precamur uti hanc oblationem suscipias
in sublime altare tuum
per manus angelorum tuorum,
sicut suscipere dignatus es munera pueri tui Abel
et sacrificium patriarchae nostri Abrahae
et quod tibi obtulit summus sacerdos Melquisedec».

Salta a la vista que aquí tenemos ya el núcleo de nuestro canon romano actual, incluyendo lo más substancial de sus fragmentos centrales, a saber, *Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores, Supra quae* y *Supplices te rogamus.*

Es curioso que sólo se cita esto. Toda la parte doxológica-rememorativa de la anáfora queda ausente. ¿Es por exigencia del contexto? ¿Ha empezado ya a haber una fisura, un inicio de desprendimiento? De la anáfora que conocemos quedan aquí sólo las partes centrales, o mejor, su segunda parte principal, muy coincidente con la de la liturgia egipcia—epiclesis antes de la consagración, narración de la institución, anámnesis y ofrenda—. Esta especie de epiclesis antes de la consagración, que es el fragmento *Quam oblationem,* no aparece en la liturgia galicana. En ellas se pasa directamente a la narración de la institución, tras el *Sanctus.*

Obsérvese la expresión *figura corporis,* característica de la liturgia norteafricana-romana *(Tradición apostólica,* Cipriano, Tertuliano)[3] y egipcia *(Eucologio de Serapión).* No aparece, por el contrario, en textos gálicos.

Por lo demás, se suele citar un segundo documento de esta época (375) como nueva comprobación de la existencia del cuerpo central del canon. Es simplemente una alusión hecha en la obra *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti,* de autor anónimo[4], al fragmento *Quam oblationem.*

¿Pero qué ha sucedido en Roma durante todo este largo siglo, o mejor, durante los dos siglos que van del testimonio de Hipólito al de Ambrosio (o Pseudo-Ambrosio) en el dominio de la creación de formularios eucarísticos? Es un tiempo decisivo para la Iglesia romana. Pues bien, no podemos dar ninguna respuesta, porque no sabemos nada (sí sabemos que en la segunda mitad del siglo III se empieza a abandonar el griego como lengua litúrgica y a adoptar el latín, única lengua inteligible para el pueblo).

Pero lo grave es que a partir de estos años (finales del s.IV) se vuelve a abrir un nuevo paréntesis de obscuridad, sin noticias directas acerca de la oración central de la misa romana, paréntesis que va a durar de nuevo cerca de dos siglos.

3 TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV 40: CSEL 47,555.
4 CSEL 50,268. También en PL 35,2329.

Efectivamente, hasta la aparición de los *Sacramentarios* en los siglos VII-VIII, con formularios ciertamente anteriores a los manuscritos, es decir, del siglo VI (finales del V), no volvemos a saber nada de la anáfora romana.

Y lo más curioso es que, cuando reaparece otra vez a la luz de la verificabilidad documental, ha adquirido ya la forma que hoy tiene y que no ha cambiado desde entonces, salvo leves detalles. Diríase que se trata de un caso de generación espontánea. No es posible seguir el proceso de su gestación. Ahora bien, esto, que en el fondo sucede también con las grandes anáforas orientales, nos resulta chocante en la plegaria eucarística romana, porque en ella el resultado final de la evolución no corresponde en buena parte a sus comienzos. Su faz ha cambiado profundamente al final del proceso histórico. Es tan distinta al término respecto de lo que era al principio, que hay dificultad en reconocer una continuidad evolutiva integral (las anáforas orientales se recitan hoy como se recitaban en el siglo IV, salvo añadidos accidentales y periféricos; su estructura es la misma).

El emerger del texto romano a la luz de los documentos históricos, tras el paréntesis que sigue al tratado *De sacramentis,* acaece en los *Sacramentarios gelasiano* y *gregoriano.* Al comienzo del libro tercero del *Sacramentario gelasiano* antiguo (s.VII) [5] encontramos la rúbrica *Incipit canon actionis,* seguida de un texto del canon [6]. En el *Sacramentario gregoriano,* conocido por el sobrenombre de *Hadrianum* [7]—el enviado por Adriano I a Carlomagno hacia el año 785—aparece igualmente el canon y casi con idéntico texto, a manera de preámbulo, con el título *Qualiter missa romana celebratur.*

En esos pasajes se halla ya nuestro canon actual formando un bloque compacto, inmóvil e invariable, desde el *Te igitur* hasta la doxología final del *Per ipsum,* el *Pater* y su embolismo.

Para ser más exactos, debemos decir que este texto aparece en otro grupo de *Sacramentarios,* escritos también entre los siglos VII *y* VIII, a saber, el grupo gálico «sensu lato» *(Misales de Bobbio, Stowe* y *Francorum)* [8].

Hay, pues, una tradición o versión gelasiana de nuestro canon, otra gregoriana y otra gálica. No se puede decir cuál de estos documentos tiene la versión más antigua. Como las diferencias son mínimas entre una y otra versión, hay que ver

5 Edición MOHLBERG, *Liber Sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Roma 1960) p.XVII 1242-1260.
6 En la edición de Mohlberg abarca las páginas 183-186.
7 H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster 1921).
8 Véase B. BOTTE, *Le Canon de la Messe romain* (Lovaina 1935, 1962 2).

en cada pasaje, comparando unos documentos con otros, cuál es la «lectura» más primitiva. Botte se inclina en conjunto por la mayor antigüedad del canon del *Gelasiano*. Pero a veces es más antigua la versión gálica.

¿En qué ha consistido la metamorfosis de la plegaria eucarística romana a través de estos cuatro siglos que se sustraen a nuestra posibilidad de observación? El cambio ha sido doble. Frente a la variabilidad y variedad de formularios imperante en todas las liturgias y en la Roma de Hipólito se impone uno, único e invariable (mejor dicho, varía sólo su parte introductoria, breve, llamada prefacio). En segundo lugar, frente a una estructura de formulario tradicional y clara, común y universal a todas las liturgias, surge una estructura deslabazada, casi incoherente, en la que la parte peticional inunda el conjunto, y la parte doxológica casi desaparece. Se trata, en todo caso, de un formulario muy complejo en su articulación interna, con repeticiones, reiteraciones que lo obscurecen grandemente [9]. En vez de una única plegaria, la gran plegaria bendicional (tal se nos aparece la anáfora), el canon romano se asemeja a un hilván, un tanto inconexo, de breves oraciones, que hasta reciben su propio nombre: *Te igitur, Memento de vivos, Communicantes, Hanc igitur, Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores, Supra quae, Supplices, Memento de difuntos, Nobis quoque peccatoribus, Per quem haec omnia, Per ipsum.* La parte de alabanza queda reducida a su mínima expresión, a una especie de esquema introductorio, con el prefacio común que trae el antiguo *Gelasiano.*

Pero esto llega a ser mucho más tangible en el *Sacramentario gregoriano* (y de *Stowe).* El canon (es decir, la oración central principal) ya no incluye el «prefacio», es decir, la parte doxológica, como sucede en el antiguo *Sacramentario gelasiano* del siglo VII (y en el *Missale francorum).* Empieza en el *Te igitur*—parte peticional—. «Prefacio» es denominada esta parte doxológica porque, en este tiempo o en el ambiente litúrgico que ve nacer al *Gregoriano,* se le da el sentido de un proemio, es decir, de algo perfectamente secundario. («Prefacio», en el latín gálico, tiene sentido temporal, es decir, lo que se dice antes de...) Así a partir del *Sacramentario gregoriano* hasta nuestros días. (En el *Viejo Gelasiano,* el «prefacio» no va separado del conjunto por tal título. Sólo se distingue por el signo VD—*vere dignum*—) [10].

La idea de que lo que abre, comienza y fundamenta el

9 J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I (Viena 1958) p.63.
10 J. A. JUNGMANN, o.c., II p.145...

canon, es decir, la oración equivalente a la anáfora, es el *Te igitur,* se encuentra ya claramente formulada en el siglo IX. B. Botte [11] cita un texto de Rábano Mauro muy significativo:

«Post hymnum angelicum quem concordi voce totus clerus simul cantat, sequitur oratio per quam sacramentum corporis et sanguinis conficitur quae sic incohat: Te igitur».

Consiguientemente, resulta que el *Sanctus* deja de ser el tendón vibrante donde la unidad bendicional adquiría una fusión de incandescencia y se convierte en una pieza divisoria que parte en dos fragmentos desiguales la única gran oración: la primera, variable (el prefacio), y la segunda, el llamado canon, invariable.

Una vez hechas las afirmaciones anteriores y sin invalidar su severidad, debemos hacer dos atenuaciones importantes. La primera es que la tendencia de la oración de súplica o intercesión a ocupar cada vez mayor espacio dentro de la oración eucarística y en cada vez mayor número de momentos se da también en las anáforas orientales.

En segundo lugar, la invariabilidad de la anáfora romana (canon) no es absoluta. Hay un fragmento que varía según cada fiesta, precisamente el fragmento doxológico que acaba llamándose «prefacio», e incluso siendo considerado como exterior al canon, pero que en el *Gelasiano antiguo* todavía es una de sus partes integrantes (el *Vere dignum* precisamente es el pasaje que forma la primera parte de las anáforas orientales) [12].

Si tenemos a la vista este dato, podremos situar el lugar de la oración eucarística romana dentro de todo el conjunto de la evolución del formulario de la Eucaristía. Ahora bien, para llegar ahí debemos antes dirigir nuestra atención a los textos eucarísticos de las otras liturgias, las liturgias latinas occidentales no romanas. Porque ellas ocupan un lugar intermedio entre las anáforas orientales y el canon romano, son como el eslabón central de dos extremos de una escala evolutiva.

Nos referimos fundamentalmente a las liturgias visigótica (española-mozárabe) y gálica. Son las dos que se mantienen más inmunes al proceso de romanización.

Aparentemente parecen tener un formulario de plegaria eucarística muy semejante al canon en cuanto que parecen ser también una colección de diversas oraciones más breves, en vez de la gran plegaria unitaria de la misa oriental. Estas ora-

11 B. BOTTE, *Le Canon* p.52.

12 *De sacris ordinibus:* PL 112,118. Lo mismo FLORO DE LYON, *Expositio missae:* PL 119,43.

ciones tienen también sus títulos o nombres propios que contribuyen a hacerlas aparecer como autónomas o independientes, a saber:

Inmolatio o *contestatio* (mozárab. *Illatio*).
Postsanctus.
Postsecreta o *Postmysterium* (mozárab. *Postpridie*).

A dar esta impresión de atomización parecen contribuir los comentarios de Isidoro de Sevilla y su modo de explicar estas partes como «oraciones» singulares. En su época se había perdido ya la idea y el sentido de unidad latente [13]. Pero ésta es una impresión superficial. Si se mira más de cerca, se echa de ver bien pronto que estos libros y estas oraciones son simplemente las partes clásicas que hemos ido descubriendo en la anáfora.

La *Inmolatio* o *Contestatio (Illatio)* es la primera parte de alabanza; el *Postsanctus* es sencillamente el tránsito del *Sanctus* a la institución eucarística. Y el *Postpridie* es la parte que sigue a la narración de la cena, y que comprende la anámnesis, la ofrenda y la epiclesis. Por lo demás *illatio* es, justo, la traducción latina de anáfora *(inferre = illatum). A la Inmolatio* precede a veces el *praefatio missae* o *missa,* que es una especie de monición introductoria al conjunto.

Ahora bien, es cierto que tras esta fragmentación, puramente formal, de la Eucaristía latina gálica, hay una real unidad, la unidad característica de la anáfora oriental. Sin embargo, frente a ésta, presenta ciertas características propias.

Sabemos que en todos los ritos orientales existen y son usadas varias anáforas diferentes (dos en el rito bizantino, tres en el caldeo, tres en el copto, cerca del centenar en el siro-antioqueno...). En una y otra anáfora no hay igualdad de texto ni siquiera en la narración de la institución eucarística. Es un reflejo de la antigua libertad redaccional. Ciertamente, la estructura es la misma, pero el perfil es distinto, propio de cada caso.

En las anáforas latinas gálico-mozárabes hay ciertos núcleos invariables: el diálogo inicial, el *Sanctus,* el relato de la cena, la doxología, razón por la cual ni siquiera aparecen en los libros litúrgicos (lo cual refuerza la impresión de inconexión y fragmentarismo del conjunto). Pero los otros elementos o núcleos varían en cada anáfora; por lo tanto, antes y después del *Sanctus (contestatio-illatio* y *postsanctus),* antes y después de la consagración *(postpridie-postmysterium).* Así resulta un sis-

13 Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* 1.1 c.15: PL 83,752.

tema peculiar de anáfora, en parte variable, en parte invariable, que produce una impresión de gran abundancia y riqueza redaccional. El número de anáforas, distintas unas de otras, conservado en los distintos libros mozárabes, es de 234 [14].

Pero lo más interesante desde muchos puntos de vista es la manera como estas liturgias latinas no romanas enfocan las variaciones de las partes de la anáfora. Ante todo, orientan el contenido de la acción de gracias no a la totalidad del misterio cristiano (como hace la anáfora oriental), sino al aspecto del misterio celebrado. Otra segunda particularidad es que alude a este aspecto del misterio único, no sólo en la primera parte de la anáfora, la parte doxológica rememorativa, sino en todas las otras partes variables (no sólo en la *Illatio* o *Contestatio,* sino en el *Postsanctus* y *Postpridie).* Todos estos fragmentos cambian de contenido concreto, sin olvidar, claro, su función específica. La anámnesis, la epiclesis, la ofrenda se hacen *sub ratione festi,* bajo el aspecto de la fiesta celebrada.

Esto significa que cada fiesta o feria con «misa propia» posee una ánfora (no sólo un prefacio) propia, como la misa romana y latina en general tiene propia una colecta, una secreta, una postcomunión. Las consecuencias pastorales son importantes.

«Todos los misterios del año litúrgico, el triunfo de Jesucristo en el martirio, la vida heroica de sus santos, la actitud cristiana en las diversas ocasiones que motivan el ofrecer de modo particular una misa por determinada intención, encuentran una iluminación propia y especial, no sólo en las perícopas escogidas de las Escrituras, sino en la misma plegaria central de la eucaristía, en la anáfora, que, sin perder su estructura tradicional permanente, relaciona todos estos aspectos particulares con el único misterio de nuestra salvación y con su memorial eucarístico» [15].

La liturgia mozárabe tiene una característica propia que refuerza esta orientación. Al comienzo de la anáfora hay una como introducción, no sólo glosando el motivo de la fiesta, sino prolongando la perícopa evangélica leída ese día en la liturgia de la Palabra. Así, el desarrollo de la anáfora se asemeja más a la función homilética. Su sentido kerigmático queda mucho más patente. Y la conexión entre la Palabra (primera parte de la misa) y el rito (segunda parte de la misa) se manifiesta con una fuerza singular [16].

Una última característica de las anáforas gálico-mozárabes

14 M. Ramos, *La gran oración eucarística en la antigua Misa española* (Granada 1963). De este excelente trabajo tomo varios datos para el presente capítulo.
15 Ramos, o.c., p.25...
16 Ramos, o.c., p.26... Cita los domingos de escrutinios. En la edición de Ferotin del *Liber mozarabicus sacramentorum,* los números 358-360.394-396.486-489...

que ahora nos interesa destacar es la pureza de su orientación doxológica. Todos los elementos deprecativos, de intercesión y súplica, son colocados fuera de la anáfora, antes de su comienzo. Cuando son llevados los dones al altar, en el momento que llamaríamos «ofertorio», son leídos los nombres de los *offerentes.* Esta lectura termina con una oración conclusiva del sacerdote, precisamente la oración denominada *post nomina.* Lo que en el rito romano son los mementos de vivos y difuntos, así como la conmemoración de la Virgen y de los santos, tienen su equivalente aquí [17].

No es que eliminen estas anáforas la súplica radicalmente. Esta surge fluida, espontánea y hasta casi informalmente. Pero el formulario «formal» deprecativo es colocado antes de que se inicie la gran bendición de acción de gracias sobre los dones. Por lo tanto, podemos decir que no sólo poseen una pureza doxológica, sino una pureza de tradición, tanto bíblica como litúrgica, incluso romana. (Recuérdense los testimonios de Justino, Hipólito...) [18]

Volviendo al hilo de nuestro discurso, podemos decir que si las liturgias orientales, en sus distintas colecciones de anáforas, cambian todos los elementos de cada una de estas anáforas y la liturgia romana no cambia ninguno, según la mentalidad dominante tras el *Gelasiano antiguo,* las liturgias gálicas ocupan un lugar intermedio, en cuanto que cambian algunos y dejan invariables otros.

Vistas así las cosas, la evolución que va de los formularios eucarísticos orientales al romano aparece más gradual, con un eslabón intermedio, el de las liturgias latinas occidentales no romanas. Estas, cuando no están romanizadas, como no lo están la liturgia del *Missale gothicum* o del *Liber mozarabicus sacramentorum,* nos reflejan un estadio intermedio de evolución, y, desde luego, más antiguo que el romano y más conforme con la libertad, riqueza, elasticidad de la tradición primera. Más aún, si aquilatamos nuestras apreciaciones y prescindimos de la presentación con que nos llegan los libros litúrgicos, podemos reconocer que las diferencias entre las liturgias occidentales no romanas y las orientales respecto de la anáfora no son tan importantes. Al fin y al cabo, los cambios de ciertos pasajes, como el *Sanctus,* la institución de la cena..., que encontramos en las anáforas orientales, son mínimos. En la liturgia siro-antioquena hay también gran abundancia de anáforas...

Pero, desde el punto de vista del contenido, queda en pie

17 RAMOS, o.c., p.23.
18 E. GRIFFE, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 53 (1952) 114-116.

una diferencia importante que afecta también a los formularios romanos, y que ya hemos mencionado. Para expresarnos con brevedad, diremos que la anáfora oriental es siempre una proclamación y una rememoración del misterio cristiano en su totalidad y en sus etapas centrales. Para evitar la monotonía se dispone de un cierto repertorio de anáforas más o menos abundante. La anáfora occidental es una proclamación del aspecto del misterio celebrado en la fiesta a que corresponde.

Es cierto que, al final del ciclo litúrgico, sumando cada anáfora o prefación, tenemos una visión de conjunto. Pero en la celebración concreta esta visión de conjunto no se da; queda sustraída de hecho a la conciencia participante del pueblo. Es cierto que la medula del misterio cristiano es la muerte y resurrección de Cristo, proclamada en toda oración eucarística de de cualquier rito a través del pasaje de la institución de la Cena y, aunque sea brevísimamente, por la anámnesis subsiguiente. Pero la expresión formal, pedagógica o catequética de esa conexión no se da en los textos eucarísticos occidentales, y por eso en gran parte se pierde la toma de conciencia plena del misterio cristiano que cada celebración debería significar.

Sería interesante estudiar si muchas de las desviaciones más peculiares de la fe del pueblo cristiano en Occidente no vienen de aquí. Al cabo y a la postre, la misa es la escuela de oración más influyente a la larga para el pueblo. Por lo demás, ha quedado suficientemente claro que no se trata de peculiaridades de las liturgias orientales, sino de las liturgias primitivas, incluida la antigua romana. He aquí una cuestión de la máxima actualidad. A la hora de hacer la reforma del canon romano, tras el concilio Vaticano II, no se puede eludir este dilema. Y creemos que no hay otra salida sino inclinarse por el tipo de anáfora unitaria y global, dejando la parcialidad de la tradición menos venerable. De lo contrario, catequética, pastoral y teológicamente se continuaría en la misma dificultad actual, que es realmente inextricable.

La actualización de la liturgia de la Palabra (de las lecturas) en el rito central eucarístico a través de la Palabra sacramental sólo es comprensible si la Palabra de las lecturas y su inevitable parcialidad, exigida por la fiesta concreta del día, es integrada dentro de la unidad del misterio cristiano total, expresado por el formulario eucarístico. Si no, muchos seguirán preguntándose cómo se puede actualizar la Navidad en la misa, etc. Y, consiguientemente, acabarán pensando que la misa es un puro recuerdo respetuoso y santo, pero no muy diferente del recuerdo de los aniversarios.

Un camino intermedio, consistente en dar a través de la anáfora la totalidad el misterio, acentuando el aspecto correspondiente a la fiesta, podría encontrarse en las «misas dominicales» que hallamos en el *Missale gothicum* en las misas llamadas «de Mone», de origen puramente gálico [19], y en las tituladas *In Dominico de Quotidiano* del *Liber mozarabicus sacramentorum* (17 en total). Muchas de ellas nos llegan, ciertamente, con formularios bastante desvaídos, un tanto deformes, como inacabados, signo todo de su carácter indudablemente tardío. También se debería analizar esta cuestión en algunos de los grupos de las anáforas orientales.

Este camino y método está señalado en teoría por el papa Vigilio en su carta a Profuturo, obispo de Braga, en la que dice:

> «Ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum, sed semper *eodem tenore* oblata deo munera consecrare. Quoties vero paschalis aut ascensionis domini vel Pentecostes et Epiphaniae sanctorumque dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subiungimus quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus quorum natalitia celebramus; cetera vero *ordine consueto* prosequimur» [20].

¿Se refiere el papa con estos *singula capitula* a los prefacios propios? ¿A los *Hanc igitur* también propios que ya hay en el *Sacramentario veronense,* del tiempo precisamente del papa Vigilio—s.VI—? [21] La cuestión está en saber integrar armónicamente todos estos elementos en una real unidad.

Si, después de lo que acabamos de apuntar sobre la evolución de la anáfora en su transición de Oriente a Occidente, todavía queremos seguir inquiriendo en busca de una información más concreta, nos encontramos metidos en un mar de hipótesis y de teorías, todas ellas verosímiles, ciertamente, pero sin una fuerza probativa resolutoria.

¿Cuáles son los formularios inmediatamente anteriores al canon romano, que parece ya fijado en el siglo VI con un formulario casi literalmente idéntico al de hoy, y que ya entonces, según el texto del papa Vigilio, de ese siglo, era considerado como intangible o incambiable? Los investigadores actuales trabajan, no sin febrilidad e imaginación, en encontrar formularios similares, pero anteriores, de carácter más embrional, en las liturgias gálico-mozárabes.

Después de lo dicho anteriormente, no nos debe extrañar

19 D. A. WILMART, *L'âge et l'ordre des messes de Mone:* Rev. Bénéd. 28 (1911) 377-390. Sobre la misa gálica, ver K. GAMBER, *Ordo antiquus gallicanus.* Der gallikanische Messritus des 6 Jahrhunderts (Regensburg 1965).
20 MANSI, IX 32.
21 *Sacramentarium veronense.* Ed. L. C. Mohlberg (Roma 1956).

ese proceder. El formulario romano parece estar en la punta de una evolución que pasa antes por las liturgias de las regiones de la España visigótica y del reino merovingio. Parece, pues, provenir o depender de ellas. En ellas quizás queden los restos, no sólo de una estructura previa (eso ya lo vimos), sino de unos formularios o textos directamente anteriores. No equivale esto a afirmar que la liturgia romana depende de la gálica. Hablamos de un texto muy determinado, el del canon romano, que no es el antiguo romano (éste o uno de éstos, puesto que aún no había monopolio, era el de Hipólito).

La empresa es difícil y arriesgada, porque los libros litúrgicos gálicos no nos llegan en estado puro. Poseen fuertes influencias romanas en la forma en que los conocemos [22]. Ciertamente, estas ricas canteras de formularios litúrgicos que son los libros mozárabes y gálicos contienen textos y fragmentos muy afines al canon romano, sobre todo a sus oraciones inmediatamente anteriores o posteriores a la consagración. Pero originariamente, ¿de qué liturgia son? He aquí el problema, expresado en términos generales.

Una vez hecha la anterior observación, nos parece interesante recoger uno de los últimos ensayos de interpretación genética del canon romano, por sus visos de verosimilitud. Nos referimos a los trabajos de K. Gamber. Gamber ha fijado su atención en el «prefacio» de una *missa communis* que aparece como apéndice de un manuscrito del siglo X, escrito en Italia central *(Codex Vat. lat.* 477) y en otro del siglo IX, procedente de St. Gallen *(Codex Ratisbonensis)* [23]. Pero, además, el mismo formulario se encuentra como *missa cotidiana* en el *Misal* irlandés *de Stowe* (s.VIII).

Al tropezar con testimonios tan dispares y alejados entre sí de este «prefacio» (en Italia central y en Irlanda), es difícil pensar en una influencia directa. Es más verosímil deducir que todos vienen de una fuente común, Roma. Precisamente Roma es la que envía a Irlanda los primeros misioneros en la primera mitad del siglo V. El aislamiento de la nueva misión habría ayudado a conservar bien las venerables reliquias de la liturgia romana enviada con el monje Paladio por Celestino I (431). J. Hennig ha probado que la antigua liturgia celta (irlandesa) tenía muy pocos formularios eucarísticos [24]. Lo equivalente po-

22 Puede verse uno de los últimos trabajos de J. Janini sobre *Liber mozarabicus sacramentorum: Sacramentorum praefationes* y *Liturgia visigótica,* en *Hispania sacra* 17 XXXIII-XXXIV (1964) p.141-163.

23 K. Gamber, *Ein romisches Eucharistiegebet aus dem 4-5 Jahrhundert:* Ephem. lit. LXXIV 2 (1960) 103-115.

24 J. Hennig, *The Feast of all Saints of Europe:* Speculum 21 (1946) 49-66; *Studies*

demos pensar de Roma, de donde Irlanda había recibido su liturgia. Así llegamos, indirectamente, a una situación de la liturgia eucarística romana similar a la oriental.

Un signo decisivo de la antigüedad de nuestro texto es su carencia de *Sanctus* (mejor dicho, el carácter de interpolación que tiene). He aquí el texto [25]:

> «Vere dignum... nos tibi semper et ubique gratias agere
> Domine sancte, Pater, aeterne Deus,
> qui cum Unigenito tuo et Spiritu Sancto,
> Deus es unus et inmortalis,
> Deus incorruptibilis et inmutabilis,
> Deus invisibilis et fidelis,
> Deus mirabilis et laudabilis,
> Deus honorabilis et fortis,
> Deus altissimus et magnificus,
> Deus unus et verus,
> Deus sapiens et potens,
> Deus sanctus et speciosus,
> Deus magnus et bonus,
> Deus terribilis et pacificus,
> Deus pulcher et rectus,
> Deus purus et benignus,
> Deus beatus et iustus,
> Deus pius et gloriosus.
> Non in unius singularitate personae
> sed in unius Trinitate substantiae
> Te credimus,
> Te benedicimus,
> Te adoramus,
> Te laudamus,
> per Christum dominum nostrum,
> per quem salus mundi,
> per quem vita hominum,
> per quem resurrectio mortuorum.
> Per ipsum te, domine, supliciter deprecamur»...

Cuál sea la continuación, que queda sólo apuntada al final del texto anterior *(deprecamur)*, parece se puede deducir de un fragmento paralelo casi idéntico de un manuscrito veronense del siglo IX *(Codic.* 86), el cual lleva por título *Coniunctio* y dice así:

> «Te igitur, clementissime Pater,
> per ihm xpm filium tuum dnm nrm,
> per quem salus mundi,
> per quem vita hominum,
> per quem resurrectio mortuorum,
> per ipsum te dne deprecamur uti accepta habeas» [26].

in the literary tradition of the Martyrologium Poeticum, en *Proceedings of the Royal Irish Academy* 56C (1954) p.197-226.

25 GAMBER, o.c., p.105.

26 GAMBER, o.c., p.107.

Parece, pues, que sigue la súplica del *Te igitur* actual. Esta súplica, en el *Liber mozarabicus sacramentorum* nr. 1440, ofrece una versión más antigua que la del canon romano actual. Hela aquí:

«Uti accepta habeas et benedicas
haec munera et sacrificia inlibata
quae tibi offerimus pro tua Ecclesia sancta catholica,
quam pacificare digneris per universum orbem terrarum diffusam.
Memorare etiam quaesumus, domine,
famulorum tuorum quorum oblationem
benedictam, ratam rationabilemque facere digneris,
quae est imago et similitudo corporis et sanguinis
Iesu Christi Filii tui domini et redemptoris nostri» [27].

Vemos, por lo tanto, que se incluye casi todo el *Te igitur* y el actual *Quam oblationem* en su parte central, precedida de una súplica por los *offerentes*—equivalente al memento de vivos actual en su primer elemento nada más—. Era la idea de la antigua *coniunctio.* El *Hanc igitur* lleva en diversos manuscritos el título ciertamente original de *coniunctio*—conexión—. Se expresa en ella una petición especial en conexión con la súplica general por la Iglesia («pro ecclesia tua sancta»). Efectivamente, en el *Gelasiano antiguo* son numerosas las oraciones *Hanc igitur* propias, con intención particular, especialmente en las misas votivas del libro III (en el *Gregoriano* quedan sólo dentro de la misa del bautismo de catecúmenos) [28].

Reconstruido así nuestro texto por este procedimiento, un tanto complicado y ensamblado en sus distintos fragmentos, podemos volver a ver reflejada la vieja anáfora en su estructura clásica, si bien ya un tanto deformada y decadente. En primer lugar hay una larga primera parte de alabanza a Dios Padre (parte teológica), desvirtuada por un estilo casi letánico; luego una segunda parte, muy breve, de alabanza por la redención (parte «económica», salvífica)—«per quem salus mundi»—, también desvirtuada porque se halla reducida a un formulario de transición (recuerda, por el giro de su redacción, a la parte paralela de la «Anáfora caldea de Adai y Mari»). Viene luego una especie de epiclesis, reiterada dos veces—doblaje—(«benedicas haec munera... benedictam facere digneris») y la súplica por la Iglesia. Termina en forma de epiclesis, pi-

27 GAMBER, o.c., 107... Puede verse la misma interpretación de este texto mozárabe en B. CAPELLE, *Inocent Ier et le Canon de la Messe:* Rech. de Théolg. anc. et méd. (1952) 5-16.

28 H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach den Aachener Urexemplar* p.87,5.111,5. Véase A. DOLD, *Ephem. lit.* 50 (1936) 373; C. COEBERG, *Ephem. lit.* 71 (1957) 428-430.

diendo que el pan y el vino lleguen a ser signos del cuerpo de Cristo.

Aquí podemos pensar que se inicia la consagración, ya que tanto en Hipólito, Ambrosio... como en la anáfora egipcia estas mismas fórmulas dan paso a la narración de la cena. El que la petición y la epiclesis precedan a la consagración es un rasgo característico de la liturgia egipcia, la cual, como es sabido, muestra numerosos síntomas de parentesco con las liturgias latinas [29].

Otras resonancias de nuestro texto se pueden hallar en el prefacio de Trinidad, ya atestiguado por el *Gelasiano antiguo* el domingo primero después de Pentecostés y en el *Te Deum.*

Podemos concluir que estamos en la pista de una antigua estructura de la anáfora tradicional, usada en Roma, mal conservada en otras liturgias, recibida en estado decadente. Coincide con los fragmentos del *De Sacramentis* y con fragmentos del actual canon romano. En tiempos posteriores a los de esta anáfora, quizá por una influencia de la liturgia gálica, que iniciaba un proceso de fijación de sus elementos frente al Oriente, llegó a la fijación total de su núcleo principal, según hemos visto ya.

De todos modos, la cuestión de si tal formulario primero (origen del canon actual romano y objeto de nuestra reconstrucción anterior) procede de Roma o de las otras regiones latinas cristianas, dejémoslo en suspenso. Evidentemente, lo principal en todo este tanteo de esclarecimiento es que se demuestra la pérdida paulatina, pero fatal del sentido de la plegaria eucarística cristiana.

Después de haber intentado desenmarañar muy por encima el complicado proceso genético de las anáforas latinas, creemos conveniente volver sobre un punto que nos hemos visto obligados a tocar muy de pasada por no interrumpir el hilo del discurso; pero que, sin embargo, es de gran interés. Nos referimos a la cuestión del prefacio.

Hemos dicho que en la liturgia gálica este término tiene el significado de prólogo, significado que luego adopta la liturgia romana. Añadamos que en la liturgia norteafricana parece suceder lo mismo. Puede verse, por ejemplo, el tratado de San Cipriano *De dominica oratione,* c.31. Este texto de San Cipriano es el primer texto cristiano que pone en relación la palabra *praefatio* con la liturgia eucarística. Dice así:

29 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl...* p.45,59; J. A. JUNGMANN, *Missarum...* I p.71.

«Ideo et sacerdos, ante orationem, praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo: sursum corda».

Con estas palabras se refiere el santo obispo de Cartago a las moniciones del diálogo que anuncia la plegaria consecratoria. La liturgia gálica continúa el uso de *praefatio* en el mismo sentido.

También dijimos que, en el *Sacramentario gregoriano, praefatio* es empleado en el sentido gálico. Pero este uso romano es tardío e importado. En la Roma más antigua, incluso en la Roma precristiana, se usa *praefatio,* pero con otro significado, que convierte en secundario y tardío al sentido gálico. En la Roma antigua, tanto la pagana como la cristiana, *praefatio* era denominada la plegaria solemne, recitada por el que presidía la asamblea litúrgica. La preposición «pre» tenía, por lo tanto, un significado no temporal, sino espacial (hablar delante de...). *Praefatio* es la plegaria proclamada. Exige, por lo tanto, una recitación en voz alta. Parece que, en esta época primera y más antigua, *praefatio* es el vocablo equivalente de canon. Canon es título posterior [30].

Siguiendo en esta dirección, pero llegando a nuevas fronteras, para nosotros, sin embargo, muy familiares, Dekkers ha contribuido últimamente a descubrir la riqueza teológica del término [31].

Praefatio puede ser la traducción de la palabra griega—neotestamentaria—«profecía» (o su equivalente término latino). El profeta es llamado *praefator* en textos patrísticos clásicos [32]. Este *officium praefandi* consiste, según Tertuliano, en *praedicare,* es decir, en testimoniar que Dios es único, que ha creado el mundo, ha hecho a los hombres y vendrá como juez al fin de los tiempos; exactamente el tema de las anáforas.

Ahora bien, si προφήτης debe ser traducido por *praefator,* puede verse en *praefari* y *praefatio* la traducción latina de προφητεύειν, προφητεία. Esta suposición es confirmada por dos pasajes del Nuevo Testamento que nos van a situar de nuevo en la hondura bíblica de la Eucaristía. Dice Pablo en 1 Tim 4,14:

«No descuido el don espiritual que hay en ti, que te ha sido dado cuando tu ordenación, mediante la profecía (oración profética), la cual

30 J. A. JUNGMANN, *Missarum...* II p.134; ID., *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1941) p.53; CH. MOHRMANN, *Sur l'histoire de praefari-praefatio:* Vigiliae christianae VII (1953) 1-15; E. DEKKERS, *Profeteia. Praefation.* Melanges Ch. Mohrmann (Utreche 1963) p.190-195.

31 E. DEKKERS, o.c.

32 TERTULIANO, *Apologeticum* XVIII 5CC,1 p.118.19.20; AGUSTÍN, *Contra Faustum* XIII 1: CSEL 25 p.377,21; ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* VII 8,1.

ha sido acompañada por la imposición de manos del colegio de presbíteros» (προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέριου).

En 1 Tim 1,18 hay otra alusión:

> «Tal es la advertencia que te dirijo, Timoteo, hijo mío, de acuerdo con la oración profética consecratoria, antes pronunciada sobre ti» (κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σε προφητείας).

¿Qué oración profética es ésta? Podemos suponer que la oración de bendición, la *beraká,* la eucaristía, pronunciada sobre el nuevo ministro, que viene inspirada por el Espíritu Santo y posee un poder «consecratorio». La oración de ordenación o consagración en las órdenes sacramentales de la Iglesia (la llamada forma sacramental) sigue llamándose *praefatio.* Hemos visto que en el Antiguo Testamento la bendición era pronunciada con las manos extendidas (imposición de manos) sobre el pueblo. San Juan Damasceno traduce προφητεία por χεροτονία [33].

En Lc 1,67 tenemos un excepcional testimonio comprobatorio de toda esta interpretación y que, sobre todo, incorpora plenamente el presente capítulo a toda la línea bíblica trazada a lo largo de nuestro libro. Cuando Zacarías es curado de su mudez y va a entonar la gran *beraká* que es el *Benedictus,* nos dice Lucas (1,67) de él:

> «Se llenó del Espíritu Santo y profetizó (προφητεύειν) diciendo: Bendito el Señor Dios de Israel».

Bendecir es «profetizar». La bendición eucarística es «prefacio», es decir, profecía. El sentido profético-kerigmático de la oración central de la misa queda de nuevo subrayado por la tradición de la liturgia romana. El término *praefatio* apunta a una interpretación profunda, consciente o inconsciente, de la Eucaristía en la intención de los que lo consagran.

En fin, adviértase la relación que Lucas establece entre la «llenura» del Espíritu y la bendición, anticipando la tradición de las anáforas egipcias [34].

33 H. TURNER, en Journal of theological Studies XXIV (1922-1923) 496-504.

34 Entregado ya el libro a la imprenta, aparece el trabajo sintético del P. VAGAGGINI, *Il Canone della messa e la riforma liturgica* (Turín 1966), así como el del P. L. BOUYER, *Eucharistie* (París 1966).

En la misma línea de trabajos ambientadores de la inminente reforma litúrgica de la misa conviene mencionar:

J. GODART, *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique:* Les Questions lit. et par. 46 (1965) 8-25.104-121 y 47 (1966) 248-279; Maison Dieu 87 (1966). Número monográfico rotulado *Le Canon de la Messe,* con los siguientes trabajos: B. BOTTE, *Tradition apostolique et Canon romain* p.52-62; J. A. JUNGMANN, *Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique* p.62-73; L. BOUYER, *Le préface et le sanctus* p.97-111; P. BRUYLANTS, *Les préfaces du missel romain* p.111-134. Phase 36 (1966). Número monográfico bajo el epígrafe *Ordo Missae.* De sus artículos interesa entresacar aquí: JUAN BELLAVISTA, *El Canon de la Misa romana* p.456-472; J. A. GRACIA, *Formación del «Ordo Missae»* p.433-456.

LIBRO CUARTO

CAPITULO 36

LA EVOLUCIÓN DE LA RELACIÓN PALABRA BENDICIONAL Y RITO

Una vez estudiada la historia de la bendición cristiana en toda la amplitud de su espectro y justo hasta el borde mismo del inicio de su decadencia, nos parece útil recoger algunos temas paralelos o afines que hemos rozado en capítulos anteriores por su conexión con el tema central, pero que hemos dejado en suspenso. El rematarlos ahora ayudará a dar toda su perspectiva al sujeto de nuestra disquisición: la plegaria eucarística.

En primer lugar, interesa acabar de ver las mutuas incidencias en la relación Palabra bendicional y Rito a lo largo de los primeros siglos cristianos y que empezamos a descubrir al hablar de la *Apología* de San Justino.

No pretendemos hacer una historia detallada, sino global. Nos interesa ver la trayectoria del emplazamiento de la oración eucarística en ese complejo de elementos que deviene pronto la misa. Dijimos que en la mitad del siglo II, por lo que nos refiere Justino, la misa es absolutamente esencial y elemental, reduciéndose casi exclusivamente a la Palabra eucarística pronunciada sobre los dones que se toman en forma de banquete sagrado. Queremos presentar ahora literalmente dos documentos nuevos, similares al de San Justino en cuanto que sólo hablan de ritos, no de textos, pero compuestos en dos niveles históricos diferentes: uno del siglo IV y otro del siglo VIII; uno de la Iglesia oriental-antioquena y otro de la romana.

Dos cosas un poco contradictorias nos evidencian: primero, una evolución grande, ciertamente, pero, a la vez, una fidelidad a ciertos principios tradicionales, fidelidad que posteriormente se empaña más y más.

El primer texto está tomado de un contexto que ya conocemos: el capítulo VIII de las *Constituciones apostólicas*. Es la parte que suprimimos en el capítulo donde lo estudiamos. Completamos, pues, de verdad cosas que antes hemos dejado en suspenso. A pesar de todo, no reproducimos sino lo más

esencial. Hay en las *Constituciones apostólicas* un importante fragmento dedicado a describir y regular la formación de la asamblea litúrgica en cuanto tal, muy en continuidad con lo que indicaba Justino y nosotros entonces subrayamos, pero que, por no ser estrictamente ritual, dejamos [1].

En las *Constituciones apostólicas* c.8, es decir, en la Antioquía del siglo IV, podemos decir que la misa sigue siendo un rito claro y sencillo, a pesar de su desarrollo. Tras la liturgia de la Palabra (parece que las lecturas alcanzan el número de cinco) se convierte en rito importante la despedida de todos los que no forman parte plenamente de la comunidad (catecúmenos, energúmenos, bautizandos, penitentes). Para cada grupo hay una bendición especial (descendente) del obispo, tipo «colecta». Siguen las preces de los fieles, cerradas por otra «colecta» del obispo; luego el rito de la paz y la presentación de la ofrenda sobre el altar. Sobre ella, el obispo pronuncia la larga bendición eucarística, la cual terminada sigue la comunión casi inmediatamente. Sólo hay entremedias el nuevo rito del *sancta sanctis* o mostración de la oblata consagrada. Pero no se olvide que el final de la anáfora es ya aquí un doblaje de las preces de los fieles, uso que se extenderá ampliamente en las liturgias orientales. La comunión termina con la oración «colecta» del obispo y la bendición descendente sobre el pueblo.

He aquí el texto [2] (los títulos de cada apartado no están en el original):

Liturgia de la Palabra:

«Tras la lectura de la Ley, de los Profetas, de las Epístolas nuestras, de los Hechos y de los Evangelios, el obispo saluda a la asamblea diciendo: La gracia de N. S. J. C. y la caridad de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo para todos vosotros. Todos responden: Y con tu espíritu. Y tras este saludo se dirige al pueblo y les habla con palabras exhortativas».

Despedida:

«Terminada la predicación..., se levantan todos. El diácono sube a un lugar elevado y anuncia: los infieles, los oyentes deben salir. Y haciendo silencio, añade: Orad, catecúmenos. Y los fieles oran atentamente diciendo: *Kyrie eleison.* Pero primero el diácono dice: Invoquemos a Dios en favor de los catecúmenos. A cada una de las cosas que dice el diácono, el pueblo responde: *Kyrie eleison,* especialmente los niños. Luego el obispo bendice a los catecúmenos, que inclinan sus cabezas con la oración siguiente: Dios omnipotente...

Y tras esto, el diácono dirá: Salid en paz, catecúmenos. Y cuando han salido, dice: Orad, energúmenos, vejados por los espíritus inmundos...»

1 *Constituciones apostólicas* II.LVII-LXII. Edic. Funk, p.158-179.
2 *Constituciones apostólicas* VIII.V.II-XII. Edic. Funk, p.477-519.

(Así sucesivamente se va repitiendo el mismo rito con los *iluminandi baptismo* y los *paenitentes).*

Preces de los fieles:

«Prosigue el diácono: Los que somos fieles doblemos nuestras rodillas y oremos a Dios por medio de su Mesías. Por la paz del mundo, para que el Señor... (Preces). Luego el pontífice dice la siguiente oración: Dios omnipotente...» (colecta).

Abrazo de paz:

«A continuación diga el diácono: Estemos atentos. Y el obispo saluda a la asamblea diciendo: La paz de Dios con todos vosotros. El pueblo responde: Y con tu espíritu. El diácono añade, dirigiéndose a todos: Saludaos mutuamente con el abrazo de paz. Y los clérigos abrazan al obispo, los seglares varones a los seglares y las mujeres a las mujeres...»

Monición:

«El diácono vuelve a repetir: No se quede ningún catecúmeno ni oyente, ni heterodoxo. Los que habéis hecho la plegaria anterior, acercaos. Las madres que sujeten a sus niños. Que nadie esté en contra de nadie. Ninguno permanezca en la hipocresía. Estemos en pie, pendientes de Dios, con temor y miedo, para la ofrenda».

Ofertorio (presentación de ofrendas):

«Los diáconos presentan los dones al obispo en el altar. Los presbíteros se colocan a su derecha y a su izquierda. Dos diáconos sostienen grandes abanicos de materia fina (pluma de pavo real o lino) y suavemente apartan los insectos para que no caigan en el cáliz.

Entonces el pontífice, de pie ante el altar, rodeado de los sacerdotes, revestido de ornamentos solemnes, hace la señal de la cruz y dice...» (Comienza la anáfora. Después siguen otras preces, esta vez no diaconales, sino presidenciales.)

Sancta sanctis:

«Luego el obispo dice al pueblo: Lo santo para los santos (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις). Y el pueblo responde: Sólo uno es santo, sólo uno es Señor, Jesucristo, bendito eternamente para la gloria del Padre. Amén...»

Comunión:

«A continuación comulga el obispo y tras él los presbíteros, diáconos, subdiáconos, lectores, cantores, ascetas. Y entre las mujeres, primero las diaconisas, las vírgenes y las viudas. Luego los niños; y, en fin, el pueblo todo, con pudor y reverencia, pero sin ruido. El obispo, al entregar la oblata, dice: El cuerpo de Cristo. Y el que la recibe, responde: Amén.

El diácono sujeta el cáliz. Y al entregarlo dice: La sangre de Cristo, el cáliz de la vida. Y el que bebe responde: Amén.

Cántese el salmo 33 durante la comunión. Terminada ésta, los diáconos llevan lo que ha sobrado a los *pastophoria*».

Colecta *postcommunio:*

«Cuando el canto ha terminado, dice el diácono: Tras recibir el precioso cuerpo y la preciosa sangre de Cristo, demos gracias a Aquel que nos ha hecho dignos de participar en los santos misterios... Y el obispo dice la acción de gracias: Señor Dios omnipotente...»

Bendición de despedida:

«El diácono avisa: Inclinaos ante Dios y recibid la bendición. Entonces el obispo ora diciendo: Dios omnipotente... (oración colecta, de tipo descendente).
Y el diácono dice: Id en paz».

La conclusión final que se desprende de este fragmento de las *Constituciones apostólicas* VIII es que la plegaria eucarística sigue siendo el texto casi exclusivo pronunciado por el obispo celebrante. Ha aparecido otro tipo de texto, que dice también con cierta regularidad, al final de ciertos ritos o formularios letánicos: la oración «colecta». Pero este texto es siempre muy breve y sólo se repite tres veces (dos tras las dobles preces y otra tras la comunión; no contamos ahora las otras oraciones-colecta dichas en la despedida de los catecúmenos, penitentes..., que son cuatro).

El segundo documento que deseamos transcribir es de una época muy posterior. Con él damos un nuevo salto histórico y nos situamos a tres o cuatro siglos de distancia. Este documento es el *Ordo romanus I,* que nos describe los ritos de la misa papal en la Roma del año 750 aproximadamente.

Ya es sabido que en el momento de la difusión de la liturgia romana por todo el Occidente y del paralelo envío de sus libros litúrgicos con los textos usados en Roma (sacramentarios sobre todo) se hizo necesario otro envío, el de una especie de guías que describiesen los ritos concomitantes a los textos. Así surgen los *Ordines romani,* especie de manuales de rúbricas de la liturgia tal como se celebraba en Roma. El más antiguo es el *Ordo I,* enviado al país franco hacia el año 750 para completar el envío y uso del *Sacramentario* gelasiano y gregoriano. Los manuscritos son del final del siglo IX. Pero la redacción es de final del siglo VII. Hay dos recensiones: una más antigua y breve (manuscrito *St. Gallen* 614) y otra más reciente y larga. Nosotros procuramos tomar siempre la versión más antigua. En general, las dos reflejan con pureza las costumbres litúrgicas romanas, a diferencia de los otros *Ordines,* que tienen ya influencia gala. Precisamente el *Ordo II* y el *Ordo III* surgen como consecuencia de los añadidos o supresiones hechas por las costumbres litúrgicas gálicas al *Ordo I.*

Incorporamos aquí el *Ordo romanus I* porque creemos que, a pesar de su edad relativamente tardía y de su incipiente rubricismo, por no hablar de un claro triunfalismo, explicable ciertamente desde la situación histórica de la Iglesia de entonces, puede, sin embargo, servir de modelo y aun de punto de referencia para una reforma de la misa romana actual. A través de él alcanzamos una liturgia romana eucarística en la que el texto fundamental y casi exclusivo recitado por el celebrante es la gran oración bendicional llamada ya canon. Del acerbo de fórmulas y formularios que el sacerdote tiene hoy que decir, no hay apenas huella.

Lo único que existe al lado de la plegaria eucarística es el tipo de oración-colecta que ya hemos visto imponerse en las *Constituciones apostólicas,* es decir, un texto oracional presidencial que concluye una etapa o una parte de la celebración. Ahora bien, en la liturgia romana eucarística, al nivel del *Ordo I,* este tipo de forma oracional adquiere un estatuto muy claro, muy lógico, casi cartesiano. Se encuentra siempre cerrando una procesión litúrgica que, a su vez, va acompañada de un canto de la *schola* o del pueblo. Concluye, por lo tanto, la procesión y el canto.

Este esquema se repite tres veces, ya que son tres fundamentalmente las procesiones litúrgicas de la misa romana: la procesión de entrada, la procesión de presentación de ofrendas y la procesión de comunión.

En medio de los ritos ya un tanto complicados de la misa romana de esta época, los textos oracionales presidenciales son exclusivamente la gran oración eucarística (canon) y estas tres colectas post-procesionales, muy breves. Es un modelo a imitar y un nivel al que, desde el punto de vista pastoral-litúrgico, parece se debe y se puede volver. Si no parece oportuno el retorno a la simplicidad desnuda de la liturgia romana del tiempo de San Justino, se puede buscar el empalme en la reforma actual a este nivel, de una gran fuerza lógica y arquitectónica dentro de una gran simplicidad.

Habría que añadir ciertas observaciones críticas respecto de los textos en el *Ordo I.* No se dice nada de la homilía, ni de las preces de los fieles; la oración tras la procesión de ofrendas no está claramente expresada; la gran oración eucarística o canon empieza antes del *Sanctus* con el prefacio, pero en ciertos manuscritos después.

Todo lo positivo que acabamos de decir a propósito de los textos o formularios ya no lo podemos repetir en absoluto a propósito de los ritos. Los ritos están dominados por el estilo

de la liturgia papal de la época. Es la época de la constitución de los Estados pontificios y de la «entente» con los reyes carolingios. El papa está ya iniciando el apogeo de su poder temporal en Occidente. Es papa y rey. Todo un protocolo minucioso rodea sus movimientos, incluso cuando actúa como liturgo. Toda una corte de dignatarios le rodea...

Así, los ritos de la misa papal cobran una complejidad que hoy nos resulta completamente anacrónica; por ejemplo, toda la preparación. Lo peor es el halo triunfalista del conjunto. Pero ésta es una impresión que nosotros recibimos desde nuestra situación histórica, porque proyectamos ideas socio-teológicas adquiridas gracias a la evolución posterior de la vida de la Iglesia. Tan erróneo sería condenar sin más este texto en aquella situación como defender su vigencia actual.

En el aspecto más estrictamente litúrgico hay ritos oscuros y difíciles; por ejemplo, el de la fracción, o mejor, fracciones. Pero nos inclinamos a no hacer una exégesis detallada. Esta puede verse en los manuales de liturgia. Nosotros preferimos dar el texto completo para poder recibir una impresión lo más original posible, practicando una especie de zambullida interior en él; y dentro de esa impresión, tomar conciencia de una cierta fidelidad, quizá ya inconsciente y no vivida por lo que se refiere a los textos litúrgicos, especialmente al eucarístico. Esta fidelidad destaca más sobre el fondo enmarañado de las mil rúbricas protocolarias que proliferan en todas direcciones.

A partir de aquí, en los tiempos y documentos posteriores, la decadencia barroquizante invadirá no sólo los ritos, sino los textos, multiplicándolos, reiterándolos, doblándolos, produciendo este conjunto incoherente que nuestra época ha tenido que heredar (piénsese, por ejemplo, en las oraciones del ordinario actual en el rito del ofertorio).

La traducción del latín es difícil. No se sabe a ciencia cierta el significado de muchos términos técnicos. Pero creo vale la pena correr el riesgo. Las divisiones no están en el original. El comienzo que transcribimos no es versión completamente literal. Esta empieza con el entrecomillado [3].

En las solemnidades, como, por ejemplo, la Pascua, los acólitos, los «defensores» (magistrados)..., se reúnen al amanecer en la iglesia patriarcal lateranense.

Se inicia la marcha a la iglesia estacional. El pontífice va a caballo. A su derecha y a su izquierda, delante del caballo, van los palafreneros y mozos de caballo por si éste tropieza. También delante, pero a caballo, van: un diácono, el «primicerius» (¿prefecto?), dos notarios de zona, los

3 M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge* II. *Les Textes. Ordines I-XII* (Lovaina 1960) p.67-108.

«defensores» y subdiáconos igualmente de zona. Detrás van: el mayordomo («vicedominus»), el secretario («nomenclator»), el «vesterarius» (¿sacristán?) y el «sacellarius» (intendente).

Va igualmente delante del caballo del pontífice un acólito con el santo crisma en la mano. Otros acólitos, detrás del pontífice, llevan los Evangelios, los lienzos de lino, las bolsas y el aguamanos.

El subdiácono que vaya a leer se encargará del libro («el apóstol» o epistolario). Del evangeliario se encargará el archidiácono.

En la iglesia del Salvador cogen, por medio de «mansionarius», las patenas de diario, el cáliz, vasos (scyphos), cánulas (pugillares), vasijas (gemelliones) de oro y plata, jarras (hama) de plata y otros vasos de oro y plata; en fin, ciriales también de oro y plata... Lo llevarán a cuestas los mozos (baiuli).

El «cubicularius» (ayuda de cámara) ha trasladado ya antes la silla del pontífice y la ha dejado preparada en la sacristía para cuando llegue.

El clero espera en la iglesia estacional, sentado en el presbiterio; los obispos, a la izquierda según se entra, y los presbíteros, a la derecha, de modo que cuando el pontífice esté sentado frente a ellos, tenga a su derecha a los obispos y a su izquierda a los presbíteros.

Cuando va a llegar el pontífice a la iglesia, salen los acólitos y los «defensores» de la zona asignada para oficiar y se dirigen al lugar convenido antes de que el papa llegue al sitio donde deberá bajar de su cabalgadura ensillada. Igualmente saldrá el presbítero del título o iglesia donde se celebra la estación, con su presbiterio, llevando el braserillo para quemar perfume (incienso) en su obsequio.

Al llegar inclinan la cabeza.

En seguida se forma la comitiva hasta la iglesia. Van delante los acólitos con los «defensores»; después, inmediatamente detrás, los presbíteros. Tras el pontífice, los «defensores»... y el acólito encargado de llevar el agua.

Preparación de la misa:

«Cuando el pontífice llega a la iglesia, no sube inmediatamente al altar. Antes entra en la sacristía, sostenido por los diáconos que le han acogido al bajar de su cabalgadura. Una vez allí, se sienta en su silla. Los diáconos salen fuera, para revestir sus ornamentos.

El que va a hacer la lectura prepara el evangeliario. Abierto el sello por mandato del archidiácono, lo prepara, sujetándolo el acólito sobre su «planeta» (si los evangeliarios son muy grandes, lo sujetan dos acólitos). Una vez realizada esta operación, el acólito lleva el evangeliario hasta el altar, en el presbiterio. Le sigue un subdiácono, que, tomando el libro de la «planeta», lo coloca con sus manos y con todo honor sobre el altar.

Cuando han salido los diáconos de la sacristía, han quedado en ella, con el pontífice, el «primiarius» de los «defensores», los notarios de zona, los «defensores» de zona, los subdiáconos, el subdiácono encargado de tener la capa («pallium») del pontífice sobre su brazo izquierdo cuando recibe el agua.

El pontífice, ayudado de los subdiáconos de zona, reviste los ornamentos solemnes en este orden. Los trae doblados el mayordomo tonsurado que los recibe del ostiario. Al pie del escaño se los entrega al subdiácono de zona. Entonces los otros subdiáconos de zona toman los ornamentos para revestir al pontífice, según el siguiente orden: uno el alba, otro el cíngulo, otro el amito, otro la tunicella, otro la dalmática

mayor, otro la casulla. El «primicerius» y el «secundicerius» se cuidan de ayudarle a que los ornamentos queden bien revestidos.

En seguida el diácono o subdiácono designado a voluntad por el pontífice le coloca la capa que tenía en sus manos el subdiácono y con agujas se la sujeta a la casulla por la espalda, el pecho y el hombro izquierdo. Saluda al señor diciendo: Bendecid, señor. Y éste responde: El Señor nos salve. Se responde amén.

El subdiácono de zona, con el manípulo (pañuelo) del pontífice en el brazo izquierdo, sobre la casulla plegada, sale a la puerta de la sacristía y dice: *Schola*. Se responde: Presente. De nuevo pregunta: ¿Quién canta? Se le dice: XX.

Volviendo al pontífice, el subdiácono le entrega el pañuelo, e, inclinándose hasta las rodillas, dice: Los servidores de mi señor, XX, diácono de la zona, lee el Apóstol, y XX, de la *Schola,* canta. Desde ese momento ya no se puede cambiar ni de lector ni de cantor. Si tal sucediera, el «archiparafonista», es decir, el «chantre» de la *Schola,* el que informa de los cantores al pontífice, será excomulgado.

Cuando se ha hecho el anuncio anterior, viene el subdiácono «cuarto» de la *Schola* y permanece en pie delante del pontífice hasta que éste le haga una señal (de cabeza) para que empiece el canto. Hecha la señal, sale fuera de la sacristía y dice: Encended. Tras encender, un subdiácono con el incensario dorado pone incienso fuera, para ir delante del pontífice. Y el «cuarto» de la *Schola* va al presbiterio, se dirige al primero, segundo o tercero de la *Schola* y, con una inclinación de cabeza, dice: Señor, dad la orden.

Entonces éstos (la *Schola),* levantándose, van ante el altar y se colocan en dos grupos tan sólo; los «parafonistas», de ahí para fuera; los niños, a los dos lados, abajo.

Procesión de entrada:

A continuación, el primero de la *Schola* entona la antífona *ad introitum.* Cuando los diáconos han oído esta voz, entran inmediatamente en la sacristía, donde está el pontífice. Este, levantándose, da la mano derecha al archidiácono y la izquierda al segundo o al que le siga. Y estos dos, besando las manos del pontífice, comienzan a caminar sosteniéndolo.

Van delante el subdiácono con el incensario, echando incienso, y siete acólitos de la zona que toque aquel día, llevando siete ciriales encendidos. Así hasta llegar al altar.

Pero los diáconos, antes de llegar al altar, en la parte inferior del presbiterio, se quitan la casulla, que recoge el subdiácono de zona, y entrega a los acólitos, también de la zona a que pertenecen los diáconos.

Entonces dos acólitos, sosteniendo las «pyxides» abiertas—un diácono sujeta con una mano la tapa—, muestran al pontífice el Santísimo o al diácono que va delante. El pontífice o el diácono saludan al Santísimo con una inclinación de cabeza y miran si es demasiado abundante para que, en tal caso, sea llevado al «conditorium» (lacena).

Antes de llegar donde está la *Schola,* los ceroferarios se abren, colocándose cuatro a la derecha y tres a la izquierda, para que el pontífice pase y alcance la cabecera de la *Schola.* Allí saluda el altar con un inclinación de cabeza, hace la señal de la cruz en la frente, da la paz a uno de los obispos hebdomadarios, al archipresbítero y a todos los diáconos. Y mirando al primero de la *Schola,* le hace una señal (de cabeza), para que diga «gloria». El primero de la *Schola* responde haciendo

una inclinación al pontífice y lo inicia. El cuarto de la *Schola* va ante el Pontífice para colocar el «oratorium» (¿reclinatorio?, ¿alfombra para la postración completa?) delante del altar. El pontífice se acerca y ora sobre él hasta el final de la repetición del verso (antifonal).

Los diáconos se ponen de pie a las palabras *sicut erat,* para saludar los lados del altar, de dos en dos, y vuelven donde está el pontífice.

El pontífice se levanta, besa los Evangelios y el altar. Se dirige a la sede y permanece en pie, vuelto hacia el Oriente. Entre tanto, la *Schola,* terminada la antífona, inicia el *Kirie eleison* (algunos manuscritos —FNRSTX2—añaden: En ese momento los acólitos depositan los cirios en el pavimento de la iglesia, tres a la derecha, tres a la izquierda y uno en el centro, en el espacio intermedio).

El primero de la *Schola* mira al pontífice para ver cuándo le hace la señal (con la cabeza) de que termine el número de las preces letánicas. Le contesta con una inclinación.

Cuando han terminado, volviéndose el pontífice al pueblo, entona el *Gloria in excelsis Deo* (otros manusc.: si es tiempo). Y de nuevo se vuelve hacia el Oriente, hasta su terminación. De nuevo se vuelve entonces al pueblo para decir: *Pax vobis,* y, tornándose al Oriente, añade: *Oremus.* Y sigue la oración.

Lectura:

Terminada la oración (tras el Amén), se sienta. Lo mismo hacen los obispos. Y los presbíteros. Se quitan los cirios de donde estaban y se les coloca en fila, uno tras otro, atravesando la iglesia. Los subdiáconos de zona suben y se colocan a ambos lados del altar.

Entonces el subdiácono que hace de lector, al ver sentados al pontífice, a los obispos y a los presbíteros, sube al ambón y lee.

A continuación sube el cantor con el libro de canto y recita el responsorio. Luego el diácono besa los pies del pontífice, el cual le dice en voz baja (bendiciéndole y haciéndole la señal de la cruz): *El Señor está en tu corazón y en tus labios.* Se dirige al altar y, besando los Evangelios, toma el códice en sus manos.

Se inicia la procesión, en la que van delante dos subdiáconos de zona con el incensario y otros dos subdiáconos echando incienso. A todos preceden dos acólitos con dos cirios. Al llegar al ambón se abren los acólitos para dejar pasar a los subdiáconos y al diácono que lleva los Evangelios. Al pasar delante de los obispos, se inclinará, y éstos le bendecirán, diciendo: *El Señor contigo.* También hará una inclinación ante los presbíteros, que dirán: *El Espíritu del Señor sobre ti.* El subdiácono que no lleva el incensario se vuelve hacia el diácono y alarga su brazo izquierdo para que éste apoye en él el Evangelio y con su mano lo abra por el lugar que esté marcada la lectura. Y con el dedo colocado ahí sube el diácono al ambón para leer. Luego vuelven dos subdiáconos a la grada por donde descenderá.

Terminado el Evangelio, dice el pontífice: *La paz contigo* y *El Señor con vosotros.* La respuesta es: *Y con tu espíritu.* Añade: *Oremos.*

Al descender el diácono (del ambón), el subdiácono que ha abierto el Evangelio lo recoge y se lo entrega al subdiácono siguiente en la fila, el cual, llevándolo a la altura del pecho, sobre la casulla, lo ofrece a todos, según su orden jerárquico, para que lo besen. Luego es colocado en una caja que se sella. Y el acólito de la zona del subdiácono correspondiente lo lleva a su lugar.

Los demás acólitos, tomando los ciriales, los colocan detrás del altar, en fila.

Presentación de ofrendas:

Entonces un diácono se acerca al altar, llevando el cáliz y el corporal; con el brazo izquierdo levanta el cáliz. El corporal se lo entrega a otro diácono para que lo retire del cáliz, lo ponga sobre el lado derecho del altar, y así, con la ayuda del diácono segundo, extienda la otra punta hasta el otro lado del altar.

Suben a la sede el «primicerius» y «secundicerius», y el «primicerius» de los «defensores», con todos los de la zona y los notarios. El subdiácono sigue al archidiácono con el cáliz vacío.

El pontífice, tras decir: *Oremus,* desciende al «senatorium», sostenido por el «primicerius» de los notarios, que le da la mano derecha, y el de los «defensores» le da la izquierda. Ahí recibe las ofrendas de las autoridades, por orden de jerarquía.

El archidiácono, tras él, recoge las ánforas (amulas) y las vacía en el cáliz mayor con la ayuda del subdiácono de zona, al que sigue un acólito con una jarra (scypho) sobre la casulla, en la que vuelve a vaciar el cáliz lleno.

El pontífice entrega las ofrendas al subdiácono de zona, y éste al siguiente, el cual las coloca en un lienzo que sostienen dos acólitos. Las otras ofrendas las recoge el obispo hebdomadario, que va tras el pontífice, y las deposita en otro lienzo próximo. Tras él, el diácono que sigue al archidiácono recibe las ánforas (amulas) y las vacía en la jarra (scypho).

El pontífice, antes de pasar al lugar de las mujeres, baja a la «confesión» y recibe las ofrendas del «primicerius» y «secundicerius» y del «primicerius» de los «defensores». Lo mismo hace el pontífice cuando sube al lugar de las mujeres. Finalmente, vuelve a la sede, de la mano del «primicerius» y «secundicerius».

El archidiácono, tras la recogida (de las ofrendas), de pie ante el altar, se lava las manos y mira al pontífice, que le hace una señal de cabeza. El archidiácono le contesta con un saludo y sube al altar.

Entonces los subdiáconos de zona toman las ofrendas de la mano del subdiácono siguiente y se las entregan al archidiácono. Este prepara el altar. Luego toma el ánfora (amula) del pontífice de manos del subdiácono oferente y la vierte sobre el cáliz. Así hace también con la de los diáconos.

Baja el subdiácono siguiente adonde está la *Schola* y recibe del archidiácono otro recipiente (fontem). La lleva al archidiácono, que la vierte también, haciendo la señal de la cruz.

En este punto, los diáconos se dirigen al lugar donde está el pontífice. Al verlos, el «primicerius», el «secundicerius», el «primicerius» de los «defensores» de zona y los notarios y «defensores» de zona bajan a su sitio, donde se quedan de pie.

El pontífice se levanta de su sede, baja al altar, lo besa y recibe las ofrendas de manos del presbítero hebdomadario y de los diáconos. El archidiácono recibe del oferente las ofrendas del pontífice y se las entrega a éste, el cual las coloca sobre el altar.

El archidiácono levanta el cáliz que recibe del subdiácono de zona, lo pone sobre el altar, junto a la ofrenda del pontífice, envueltas las asas en el «offertorio», colocándolo en uno de los lados del altar. Se queda de pie tras el pontífice. Este, inclinándose un poco ante el altar, hace una señal a la *Schola* para que calle.

Al terminar el ofertorio, los obispos quedan en pie tras el pontífice, el primero en el medio, y luego, por orden, el archidiácono a la derecha de los obispos y el segundo diácono a la izquierda, y así sucesivamente.

Plegaria eucarística:

Los subdiáconos de zona se retiran tras el altar y permanecen mirando al pontífice (los manuscritos G y A añaden: para que cuando diga: *Per omnia saecula;* o bien: *Dominus vobiscum;* o bien: *Sursum corda,* estén preparados a responder), en pie, hasta que empiece a decir el himno angélico, o sea: *Santo, Santo, Santo.* Cuando ha terminado, el pontífice, y solamente él, permanece erguido durante el canon (todos los manuscritos, excepto GW, añaden: en el cual entra ahora). Los obispos, presbíteros, diáconos y subdiáconos permanecen inclinados.

Cuando dice el pontífice: *Nobis quoque peccatoribus,* los diáconos se yerguen, y cuando dice: *Per quem haec omnia, domine,* se levanta el archidiácono. Cuando dice: *Per ipsum,* alza el cáliz con el «offertorio» (lienzo), sujetándolo por las asas, y lo mantiene alzado al lado del pontífice.

Este toca un lado del cáliz con las ofrendas, diciendo: *Per ipsum et cum ipso,* hasta *Per omnia saecula saeculorum.* Y deposita la oblación en su sitio. Lo mismo hace el archidiácono, poniéndolo al otro lado de ella, dejando el lienzo de las asas.

Hemos omitido algo referente a la patena. Al comienzo del canon, el acólito, con un lienzo en los hombros sujetado al cuello, sujeta la patena por la parte derecha, apoyándola sobre el pecho, hasta que está mediado el canon. Entonces el subdiácono siguiente la toma sobre la casulla, va delante del altar y espera a que el subdiácono de zona la coja.

Comunión:

Este, terminado el canon, se queda de pie con la patena junto al archidiácono.

A las palabras: *Et ab omni perturbatione securi,* se vuelve el archidiácono y, besando la patena, se la entrega al diácono segundo para que la sujete.

A las palabras: *Pax domini sit semper vobiscum,* deja caer en el cáliz una parte de *sancta.*

El archidiácono da la paz al obispo primero, y así, por orden, incluido el pueblo.

Entonces el pontífice parte la oblata por su lado derecho y deja sobre el altar la partícula fraccionada.

Las otras ofrendas suyas (panes) las pone sobre la patena que tiene el diácono. A continuación sube a la sede.

El archidiácono eleva el cáliz y se lo entrega al subdiácono de zona, que tiene en el lado derecho del altar. Se acercan a los dos lados del altar los subdiáconos con los acólitos que llevan las bolsas, extendiendo los brazos. Prepara el interior de las bolsas para que el archidiácono coloque las ofrendas, primero a la derecha y luego a la izquierda.

Algunos acólitos van a derecha e izquierda, alrededor del altar, por entre los obispos. Los otros bajan a los presbíteros para que hagan la fracción de las hostias.

La patena es llevada a la sede por dos subdiáconos de zona y diáconos también, para la fracción.

Mira al pontífice para que haga la señal de iniciar la fracción, lo que hace tras responderle con un saludo.

Cuando el altar ha quedado sin ofrenda (excepto la partícula partida por el pontífice, de su propia ofrenda, dejada en el altar, para que el altar no esté sin sacrificio durante la celebración de la misa), el archidiá-

cono mira a la *Schola* y le hace una señal para que recite el *Agnus Dei.* Luego va donde está la patena, con los otros.

Terminada la fracción, el diácono menor, recibiendo la patena del subdiácono, la lleva a la sede para que comulgue el Pontífice; el cual, cuando ha comulgado, deposita en el cáliz una partícula restante de la fracción, que ha partido con los labios para sumirla.

A la vez dice: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen.*

Y así es confirmado por el diácono.

Viene luego el archidiácono, con el cáliz, a un lado del altar y anuncia la estación y derrama un poco del cáliz en el «scypho» (jarra), con la ayuda de los acólitos.

Los obispos, según su orden, se acercan a la sede para comulgar de manos del pontífice. Y los presbíteros.

Luego el obispo primero recibe el cáliz de manos del archidiácono y se queda en un extremo del altar, y da de beber a los estamentos posteriores, hasta el «primicerius» de los «defensores».

Después el archidiácono, recibiendo de él el cáliz, lo derrama en la jarra antes mencionada y se lo da al subdiácono de zona, que le entrega el «pugillar» (cánula) con la que da de beber al pueblo.

El subdiácono posterior recibe el cáliz y se lo da al acólito, que lo lleva al sitio para guardarlo.

El pontífice desciende de la sede acompañado del «primicerius» de los notarios y del de los «defensores» para dar la comunión a los que están en el «senatorio». Luego el archidiácono les da de beber. Los obispos, dan la comunión al archidiácono. Y los diáconos, tras ellos, dan de beber.

Los presbíteros, tras la señal del «primicerio», por mandato del pontífice, dan la comunión al pueblo. Ellos también dan de beber.

Cuando el pontífice ha empezado a dar la comunión en el «senatorio», la *Schola* inicia la antífona *ad communionem* y canta hasta que ha terminado de comulgar todo el pueblo.

El pontífice, tras dar la comunión en el lugar de las mujeres, vuelve a la sede y da de comulgar a los de la zona, por orden. Luego se lava las manos.

Terminada la antífona, se levanta el pontífice y, con el archidiácono, va al altar, donde recita la oración *ad complendum* (vuelto al Oriente, pues en este sitio, una vez dicho el *Dominus vobiscum,* deja de mirar al pueblo).

Final:

Terminada la oración, el diácono señalado por el archidiácono mira al pontífice, que le hace la señal con la cabeza para que diga al pueblo: *Ite missa est.* Resp.: *Deo gratias.*

Entonces los siete ceroferarios inician la marcha a la sacristía, seguidos del subdiácono de zona, con el incensario. Tras ellos va el pontífice.

Cuando va a abandonar el presbiterio, los obispos primeramente, dicen: *Bendícenos, señor.* Y responde: *Bendíganos el Señor.*

Contestan: *Amén.*

Lo mismo hacen, por su orden, los presbíteros, los monjes, la *Schola,* los soldados «draconarii», es decir, los que llevan los estandartes, los criados, los ceroferarios, los acólitos. Luego, fuera del presbiterio, los que llevan cruces, los «mansionarii» jóvenes.

En fin, entran en la sacristía».

CAPITULO 37

La participación del pueblo en la anáfora

Al ir recorriendo las distintas principales anáforas se puede constatar un dato de especial interés para una época como la nuestra, que ha perdido el sentido de la participación del pueblo en la celebración litúrgica y empieza poco a poco a recobrarlo.

El lento despertarse de la nueva conciencia necesita el galvanizante de la tradición antigua para seguir su propio, genuino y certero impulso. Me refiero a las intervenciones del pueblo en y a lo largo de la anáfora. Hasta hoy, la participación del pueblo queda cuidadosamente acotada a lo que precede y sigue a la anáfora. Pero en torno a ella parece que se ha trazado una raya como la que ordenara Moisés, antes de subir al Sinaí, para que nadie que no sea sacerdote la traspase o la viole. La anáfora será la montaña sagrada, el «sancta sanctorum» adonde «entra» el sacerdote solamente. *(Surgit pontifex solus et intrat in canone)* [1]. Todos los demás quedarían fuera o quedarían abajo, inclinados profundamente.

Nada más contrario a una buena parte de la tradición. Esta concepción es un claro ejemplo de retroceso y recaída en actitudes religiosas de tipo, por ejemplo, judaico.

Menos deformada era esta mentalidad en la época en que todavía se ponía el comienzo del canon antes del prefacio. Porque el *Sanctus,* coronación del prefacio, ha sido siempre una exclamación, un himno, un canto del pueblo, y, por lo tanto, un exponente fundamental de la participación del pueblo en la anáfora, de su real intervención en el corazón de la bendición.

La lista de testimonios sería interminable. Jungmann [2] trae unos cuantos botones de muestra, algunos de los cuales nos son ya conocidos; así los testimonios de las *Constituciones apostólicas* VIII (12,27), Gregorio de Nisa, Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, el *Liber pontificalis* I 128, el *Ordo romanus I*... Pero ya que se trata de un hecho ampliamente conocido por los historiadores de la liturgia, si bien no siempre suficientemente valorado, no queremos insistir en él.

Creemos más útil recoger otros datos que han quedado a la sombra y desperdigados por los capítulos dedicados a la transcripción y análisis de las anáforas. Apenas los hemos hecho

1 *Ordo romanus primus* I n.88. Ed. Andrieu (Lovaina 1960) p.95-96.
2 J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* II (Viena 1958) p.162.

objeto de nuestra atención. Y, sin embargo, debidamente entendidos, podrían constituir un factor importante de reforma o innovación litúrgica para conseguir la comprensión real, vivencial de la plegaria eucarística por parte del pueblo y del sacerdote.

Vamos a pasar revista sencillamente a las anáforas principales de las grandes liturgias orientales para tener idea exacta de estos elementos de participación, de sus modalidades y variaciones. Para esto seguiremos un método que, si bien es satisfactorio sólo en parte, bastará para alcanzar el objetivo aquí perseguido. Seguimos la edición de Brightman para hacer nuestra revisión [3]. No entramos, por lo tanto, como hemos entrado para otros problemas más básicos, en la cuestión de la antigüedad de los elementos de participación que aquí descubriremos. Sabemos que muchos de ellos, la casi totalidad, son de una antigüedad relativa (por eso no coinciden siempre con algunos pasajes ya transcritos en páginas anteriores, según las recensiones más antiguas). Pero, en todo caso, responden profundamente al espíritu comunitario y bíblico de la oración eucarística. De ahí su actualidad.

Comenzamos por la «Anáfora griega de Santiago» (rito sirio) [4]. Al llegar, en el decurso de la anáfora, a la recitación de la institución de la cena, se establece el siguiente diálogo:

Sacerdote:
... tomó el pan y lo dio a sus santos discípulos y apóstoles diciendo:
Diácono:
Para el perdón de los pecados y la vida eterna.
Sacerdote:
Tomad y comed, esto es mi cuerpo, que es partido y dado por vosotros para el perdón de los pecados.
Pueblo:
Amén.
Sacerdote:
Igualmente, después de la cena, tomó la copa... y dijo: Bebed todos. Esto es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza, que es derramada y entregada en favor vuestro y de la muchedumbre para el perdón de los pecados.
Pueblo:
Amén.
Sacerdote:
Haced esto en memorial de Mí. Cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del Hijo del hombre y confesáis su resurrección hasta que venga.
Diácono:
Creemos y confesamos.

3 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (Londres 1896, 1965).
4 Brightman, o.c., p.51.52.

Pueblo:

Anunciamos tu muerte, Señor,
y confesamos tu resurrección.

Sacerdote:

Unde et memores... (acaba pidiendo perdón por los pecados).

Pueblo:

Ten misericordia de nosotros, Señor, Dios Padre omnipotente.

Resumiendo este pasaje de intenso movimiento dramático, vemos que son tres personajes los que llevan el diálogo: el sacerdote, el diácono y el pueblo. El pueblo tiene una triple respuesta dentro de la consagración. Dos veces la respuesta consiste en el «Amén», y una es el grito de la confesión y el anuncio de la fe en la muerte y resurrección de Cristo.

He aquí un elemento de participación singularmente significativo. La bendición eucarística es pregón y anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, hecho ante el mundo, no sólo por el sacerdote, sino por toda la comunidad cristiana, por todo el pueblo de Dios, que es precisamente un pueblo profético. Aquí la comunidad eucarística toma conciencia de su responsabilidad misionera, evangelizadora, asumiéndola y aceptándola a través y en conexión con su propia confesión de fe.

Finalmente, el pueblo interviene en la plegaria de petición de perdón, acompañando y uniéndose al sacerdote (equivale al *Agnus Dei* de la misa romana).

Veamos ahora la «Anáfora siria de Santiago» (liturgia de los jacobitas sirios; rito sirio también) [5]:

Sacerdote:

... Esto es mi cuerpo..., entregado para el perdón de los pecados y para la vida eterna.

Pueblo:

Amén.

Sacerdote:

De la misma manera, tomó la copa al final de la cena..., diciendo: Esta es mi sangre..., derramada para el perdón de los pecados y para la vida eterna.

Pueblo:

Amén.

Sacerdote:

Haced esto en memorial de Mí. Porque cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa proclamáis mi muerte y confesáis mi resurrección hasta que venga.

Pueblo:

Celebramos el memorial de tu muerte, Señor;
confesamos tu resurrección,
esperamos tu segunda venida,
te pedimos misericordia

5 BRIGHTMAN, o.c., p.87.

e imploramos el perdón de los pecados.
Tu misericordia descienda sobre nosotros.

Ha desaparecido el diácono, o quizás, dicho con más exactitud, no ha aparecido aún su intervención. El pueblo vuelve a participar con el doble «Amén». La profesión y el anuncio de la fe se ha ampliado, abarcando los puntos centrales de la anámnesis. Esta aparece así como un desarrollo del sacerdote, posterior a la aclamación del pueblo. La súplica del perdón se ha anticipado. Al final de la anámnesis del sacerdote la volverá a repetir el pueblo.

La «Anáfora griega de San Marcos» (rito copto o egipcio) presenta el siguiente cuadro [6]:

Sacerdote:
... diciendo a sus santos discípulos y apóstoles: Tomad, comed.

Diácono:
Estad atentos.

Sacerdote:
... Esto es mi cuerpo, partido y entregado en favor de vosotros, para el perdón de los pecados.

Pueblo:
Amén.

Sacerdote:
Igualmente, tras la cena..., diciendo: Bebed todos.

Diácono:
De nuevo, estad atentos.

Sacerdote:
Esto es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza, que es derramada y entregada en favor vuestro y de la muchedumbre para el perdón de los pecados.

Pueblo:
Amén.

El pueblo dice solamente «Amén» dos veces. Volvemos a encontrar la intervención del diácono, que aquí tiene un claro papel de «monitor», es decir, de animador de la atención del pueblo.

La «Anáfora copta de San Marcos», dicha de San Cirilo, usada por los jacobitas coptos, multiplica las intervenciones del pueblo, ya un tanto artificiosamente. En la consagración del pan, el pueblo responde «Amén» a cada uno de los verbos sinónimos de la bendición [7]:

Sacerdote:
... Tomó el pan..., dio gracias.

Pueblo:
Amén.

6 BRIGHTMAN, o.c., p.115.
7 BRIGHTMAN, o.c., p.176.

Sacerdote:

Lo bendijo.

Pueblo:

Amén.

Sacerdote:

Lo santificó.

Pueblo:

Amén.

Sacerdote:

Lo partió y lo dio a sus discípulos..., diciendo: Tomad y comed todos, porque esto es mi cuerpo, que va a ser partido por vosotros y por la muchedumbre y va a ser reintegrado para el perdón de los pecados. Haced esto en memorial de Mí.

Pueblo:

Creemos y confesamos y glorificamos.

Esta aclamación última se conserva en griego (πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ δοξάζομεν), dentro de un texto copto.

En la consagración del cáliz se repite el mismo esquema. Pero hay una nueva intervención del pueblo. Dice el sacerdote:

«Porque cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, manifestáis mi muerte, confesáis mi resurrección y celebráis el memorial de Mí hasta que venga».

El pueblo responde:

«Anunciamos tu muerte y confesamos tu santa resurrección y ascensión».

Las últimas reiteraciones del «Amén» en este fragmento, que en parte son artificiosas, porque responden a la tendencia simetrizante de los paralelismos litúrgicos, pueden tener un profundo sentido, a la luz del significado, ya conocido por nosotros, de la bendición. Lo interesante es el momento en que el pueblo dice el «Amén», a saber, tras los verbos sinónimos de bendecir. El pueblo, por lo tanto, se quiere adherir a la plegaria berakática de Cristo pronunciada por él en la última cena y actualizada en la Eucaristía.

Consideremos ahora la «Anáfora etíope» dicha «de los Apóstoles», usada por los jacobitas abisinios, es decir, de Etiopía [8]:

Sacerdote:

En la noche en que le entregaron, tomó pan.

Pueblo:

Creemos que esto es verdad. Creemos.

Sacerdote:

En sus manos santas, benditas, sin mancha. Miró al cielo...: Este pan es mi cuerpo partido por vosotros para el perdón de los pecados.

8 Brightman, o.c., p.233.

Pueblo:

Amén, amén, amén. Creemos y confesamos.
Te alabamos, Señor y Dios nuestro.
Esto es verdad. Creemos.

Sacerdote:

Igualmente, la copa, la bendijo..., diciendo: **Tomad y bebed de esta copa; es mi sangre, que es derramada por vosotros para el perdón de los pecados.**

Pueblo:

Amén, amén, amén.

Sacerdote:

Cada vez que hagáis esto, hacedlo en memorial de Mí.

Pueblo:

Manifestamos tu muerte, Señor, y tu santa resurrección;
creemos tu ascensión.
Te alabamos y confesamos.
Te suplicamos y te confesamos,
Señor, Dios nuestro.

Notamos en la anáfora anterior como un desplazamiento de sentido y dirección. La confesión de fe, la adhesión, la afirmación, cobra un carácter más catequético y apologético, o, si se quiere, escolar («creemos que esto es la verdad»). La intervención final, sin embargo, tinene una gran riqueza y fuerza expresiva.

Este desplazamiento se acentuará en determinados casos, como, por ejemplo, en la «Anáfora de San Gregorio», concebida como un credo, y éste, a su vez, como un conjunto de artículos de fe, de enunciados dogmáticos que se aceptan principalmente y más por un acto de adhesión intelectual que por una entrega más total de la persona. La fe, en sentido bíblico, que significa todo «Amén» litúrgico, se empobrece y se mutila al quedarse en una fe que registra o acepta intelectualmente una verdad y nada más.

Por último, las «Anáforas de Basilio y Juan Crisóstomo» nos pueden ayudar a apuntar, siquiera levemente, la cuestión de la génesis y evolución de estas formas participativas del pueblo en la anáfora. Efectivamente, en la redacción de ambas que nos conservan los manuscritos del siglo IX [9], el pueblo no interviene en el relato de la cena para decir «Amén». Es lo que sabemos de los documentos más antiguos, en los que el «Amén» del pueblo, uno único para todo el formulario, venía exclusivamente al final de la plegaria eucarística.

Sin embargo, tanto la «Anáfora de San Basilio» como la posteriormente denominada «de San Juan Crisóstomo» tienen

9 BRIGHTMAN, o.c., p.308.

intervención del pueblo al final de las palabras de la institución. He aquí el pasaje en la versión de San Basilio [10]:

Sacerdote:
Celebrando el memorial de tu pasión salvadora,
de tu crucifixión vivificante,
de tu sepultura durante tres días,
de tu resurrección de entre los muertos,
de tu subida a los cielos,
de tu instauración a la diestra de Dios Padre
y de tu temible segunda venida.

(En lo que sigue coinciden San Basilio y San Juan Crisóstomo.)

Te ofrecemos de entre tus cosas lo que es tuyo
en todo y por todo.
Pueblo:
Te alabamos (ὑμνοῦμεν),
te bendecimos (εὐλογοῦμεν),
te damos gracias (εὐχαριστοῦμεν), Señor,
y te suplicamos (δεόμεθα), Dios nuestro.

Propiamente, el texto exacto del *Codex Barberini* pone al verbo «ofrecer» en participio («ofreciéndote»). El verbo principal, por lo tanto, es «te alabamos», etc. En ese caso, la expresión *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* depende no del acto de ofrecer, sino del acto de alabar. Debe ser traducido dándole al *πάντα* un sentido muy amplio. Se refiere tanto a personas como a cosas. La conexión de la alabanza con el *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* se da en diferentes formularios de diversas liturgias orientales [11].

En resumen, parece que el primer elemento de participación del pueblo es la proclamación de la fe y la alabanza, tras el mandato de celebrar el memorial; y el posterior es el «Amén» dentro de la consagración. Así, en la liturgia de San Juan Crisóstomo, tal como hoy es celebrada, el coro, sustituyendo al pueblo, interviene dos veces con el «Amén»: una tras la consagración del pan y otra tras la consagración del vino.

Recientemente se ha descubierto un palimpsesto del siglo VIII que ya registra el «Amén» en la consagración [12]. Ahora bien, la aclamación del pueblo proclamando la fe en la resurrección, etc., es comprobable ya en el siglo VI. La prueba de esa antigüedad se hallará sobre todo en la liturgia copta, que conserva aún en griego dicha aclamación [13].

10 BRIGHTMAN, o.c., p.328.
11 A. RAES, *Kata Panta kai dia Panta:* Oriens christianus 48 (1964).
12 O. HEIMING, en Orientalia christiana periodica 16 (1950) 195.
13 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II p.255; H. E. BURMESTER, *The Greek kirugmata, Versicles, Responses and Hymns in the coptic Liturgy:* Or. chr. per. 2 (1936) 363-394.

Como conclusión podemos afirmar que en las liturgias orientales se da una interesante paradoja. Por un lado hay ya desde el siglo III y IV una evolución que acentúa cada vez más el aspecto terrible del misterio, de su trascendencia, de su distancia, digamos, de su peligrosidad. Pero, por otro lado, se da otra evolución de sentido inverso que, en vez de alejar al pueblo del corazón del misterio, le impele y le ayuda a entrar dentro de él, a participar en su celebración, a través de las aclamaciones que hemos recopilado en el presente capítulo.

En vez de obligar a enmudecer al pueblo, la liturgia oriental le invita a hablar y a alabar, rompiendo el silencio extraño que se ha extendido en la liturgia romana por toda esta zona de la anáfora. En vez del monólogo absoluto de otras liturgias latinas, precisamente en la consagración, el sacerdote y el pueblo dialogan cada uno desde su plano. La participación del pueblo no queda acotada y como limitada a las zonas exteriores y adyacentes a la anáfora, sino que penetra hasta su entraña última. De las estribaciones se sube a la cumbre.

Si tenemos en cuenta que las aclamaciones del pueblo deben ser cantadas, musicalmente acompañadas, etc., se empezará a vislumbrar el cambio de atmósfera que para toda la misa puede significar este camino marcado por el Oriente. Son posibilidades nuevas que se abren a la plena realización de la oración bendicional.

Entre las liturgias occidentales hay que mencionar también la española-visigótica. Sólo poseemos dos pasajes en los libros más antiguos con el ordinario o parte fija del canon (llamado *Missa secreta*). Uno aparece en el *Liber mozarabicus sacramentorum,* en la fiesta de la Ascensión [14]. Dice así la parte que nos interesa:

Sacerdote:
Cumque biberitis hoc, facite in meam commemorationem.
Pueblo:
Amen.
Sacerdote:
Quotiescumque panem istum manducaveritis et calicem biberitis, mortem Domini adnuntiabitis donec veniat in claritatem e caelis.
Pueblo:
Sic credimus, Domine Iesu.

Por lo tanto, el pueblo interviene dos veces con el «Amén» tras cada una de las consagraciones (hemos transcrito sólo el final de la del cáliz) y con una aclamación final: *Sic credimus, Domine Iesu.*

14 M. FEROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (París 1912). Códice 35,6 de la catedral de Toledo, del siglo IX, col.322-328.

El segundo pasaje con la *Missa secreta* pertenece al *Liber Ordinum* de Silos. Lo registra en un *Ordo missae omnimodae* [15]. Aunque el manuscrito es del siglo XI, la versión parece más antigua que la del *Sacramentario toledano*. Efectivamente, no hay aún ningún «Amén» del pueblo, sólo la aclamación final. He aquí el pasaje que es la parte final de la consagración recitada por el sacerdote:

Sacerdote:

... mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritate de caelis.

Pueblo:

Sic credimus, Domine Iesu.

(Otro manuscrito tiene la variante *Dominum Iesum.)*

Por último, en el ordinario de la misa, editado por primera vez en el *Missale mixtum* en 1500 [16], que, como es sabido, se basa sobre unos manuscritos distintos de los del *Códice toledano* 35,6 del *Liber mozarabicus sacramentorum*, resuena ya un triple «Amén» del pueblo, tras el mandato del Señor de repetir lo que él ha hecho; el cual mandato sigue, a su vez, a la consagración del pan y del vino. Y vuelve a intervenir con otro triple «Amén» tras las palabras paulinas: *Quotiescumque manducaveritis...* que cierran todo el relato de la cena.

¿No se advierte un proceso similar al de la liturgia bizantina? La intervención del pueblo crece desde una aclamación doxológico-kerigmática *(mortem annuntiamus)* hasta la multiplicación del «Amén», que no aparece al principio.

La conclusión pastoral sería, por lo tanto, que el elemento más genuinamente tradicional es esta aclamación kerigmática. El «Amén» es secundario y tiene el inconveniente de hacer sombra al «Amén» conclusivo de todo el canon, el único atestiguado por los más venerables testimonios de la liturgia eucarística (Justino, Hipólito...).

Según Jungmann [17], la liturgia mozárabe reflejaría en este aspecto la influencia oriental. Ahora bien, ésta queda interrumpida a mediados del siglo VIII a causa de los árabes, que interceptan el tráfico normal por el Mediterráneo. Por lo tanto, la época de la incorporación de estas formas de participación popular en la anáfora es el final del siglo VI o comienzos del VII. Tal cronología coincide con la que hemos dado para la liturgia oriental [18].

15 M. FEROTIN, *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle* (París 1904) col.238.

16 PL 85,1550.

17 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II p.255 nt.13.

18 Terminada ya la redacción de nuestro libro, ha aparecido el artículo del P. J. GELINEAU, *Les interventions de l'assamblée dans le canon de la messe:* Maison Dieu 87 (1966) 141-149.

CAPITULO 38

La anámnesis y el kerigma

Debemos ahora fijar nuestra atención sobre alguna de las secciones de la anáfora, bien porque sean más importantes, bien porque las hayamos descuidado en la trayectoria de los capítulos anteriores, bien, al contrario, porque lo tratado en ellos puede así ser rematado más cumplidamente. Una de estas secciones es la anámnesis.

El primer problema que nos plantea la anámnesis es la ambigüedad, o mejor, la bilocación de su emplazamiento dentro de la oración eucarística. Entendiendo la palabra griega anámnesis en su sentido general de rememoración, debemos reconocer que es anámnesis toda la sección inmediatamente posterior a las primeras aclamaciones doxológicas, a la invocación del nombre de Dios, y anterior a la consagración. Todo lo que en la oración eucarística es motivación de la alabanza es anámnesis, porque es evocación del pasado; evocación más o menos explícita, más o menos extensa, según los casos.

Como se habrá podido comprobar en los capítulos anteriores, unas veces abarca el Antiguo Testamento y otras no. Unas veces incluye la creación, incluso minuciosa y hasta poéticamente descrita, otras no. Se desdobla o no se desdobla en las dos partes correspondientes a la venerable distinción hecha por los Padres: Teología (la vida y la realidad de Dios) y «economía» (sus intervenciones a lo largo de la historia con un designio asuntivo y redentor para el hombre). Se remansa en la contemplación de toda la vida pública de Cristo o pasa rápidamente a sus últimas gestas salvíficas, su muerte y resurrección.

Son éstos unos primeros datos que habría que revisar, porque, prácticamente, ni el teólogo, ni el pastoralista, ni el catequeta ni el experto en reformas litúrgicas para mientes en ellos. ¿Qué significación teológica tiene este hecho? ¿En qué sentido va la unanimidad o el «consensus» más general? ¿Qué línea conviene seguir a la hora de una reforma del canon? ¿Se debe seguir el criterio de anáforas con anámnesis largas, o breves o intermedias? ¿Qué relación deben guardar en cada uno de estos casos con las lecturas, con las homilías? Son todas preguntas muy concretas, muy urgentes y muy importantes. Pero permítasenos dejarlas aquí sin respuesta explícita para poder seguir adelante en nuestra exposición.

(Igualmente dejamos de lado la cuestión del *Sanctus* dentro de esta sección de la anáfora. Como se habrá observado, varía mucho según cada caso. Unas veces ocupa un sitio clave, divisorio, por ejemplo, entre la evocación del Antiguo y el Nuevo Testamento, o entre la descripción de la creación [teología] y la historia de la salvación [«economía»]; otras veces no ocupa tal posición, sino que sirve de paso inmediato a la consagración...)

Después de la consagración hay una nueva rememoración de los hechos históricos de la salvación, mucho más breve y concentrada. Esta es la que recibe el nombre de anámnesis en un sentido estricto o técnico. Podemos calificarla también de posconsecratoria (la otra sería anteconsecratoria). De ella principalmente nos vamos a ocupar en el presente capítulo.

Según se habrá podido observar en los capítulos anteriores, la mayoría de las anámnesis se pueden reducir a dos tipos. El primero se inicia recogiendo la palabra que cierra la consagración: «Haced esto en memorial (ἀνάμνησιν) de Mí», y que da precisamente el nombre a esta sección. Este «encadenado» tiene dos formas distintas. Una es nominal (ἀνάμνησις, Lc 22,19; 1 Cor 11,24), otra es participial (μεμνημένοι : Hipólito, San Ambrosio, *Constituciones apostólicas* VIII, *Testamentum Domini, Anáfora de Santiago, San Basilio, San Juan Crisóstomo...*).

El otro tipo de anámnesis recoge también las palabras últimas de la consagración, pero no las dichas por el Señor, sino las añadidas, a modo de glosa, por Pablo: «anunciáis (καταγγέλλετε) la muerte del Señor (1 Cor 11,26); así las anáforas egipcias. (Muchas anáforas, en vez de «la muerte del Señor», ponen «mi muerte», como, por ejemplo, la de las *Constituciones apostólicas VIII* 121, San Basilio—griega y copta—, San Marcos, las tardías en general, liturgia ambrosiana, *Misal de Stowe...*)[1].

De las dos maneras queda clara una primera intención de este fragmento anafórico posconsecratorio que hemos llamado anámnesis «sensu stricto»; a saber: explicitar el sentido del acto recién realizado, o mejor, del texto inmediatamente anterior, recién recitado, y de los gestos concomitantes. La anámnesis nos dice que la llamada consagración es un memorial y que es memorial en cuanto proclamación. A la vez se indica que todo el conjunto no es sino un acto de fidelidad y obediencia al mandato del Maestro; o, si se quiere de otra manera, que el acto realizado tiene una referencia intrínseca a un ejem-

1 B. BOTTE, *Problèmes de la anamnèse:* The Journal of ecclesiastical History 5 (1954) 16-24.

plo que ha sido dado por Jesús, a un gesto suyo fundamental: la última cena, la cual deviene así actualidad, es actualizada...

El que esta anámnesis no falte nunca en ninguna anáfora está diciéndonos muy a las claras que es un elemento medular en la conciencia de la Iglesia de todos los tiempos.

Pero veamos ante todo la estructura formal de esta anámnesis consecratoria. Tiene tres partes:

1.ª Una transición que evoca la narración de la institución eucarística.
2.ª Una enumeración de los misterios de la vida de Cristo.
3.ª Una oración de ofrenda.

La segunda parte es la que tiene desarrollos más variados. Ante todo, notemos, siguiendo a Botte [2], las distintas formas de describir la muerte de Cristo. La tradición romana (textos del tratado *De sacramentis* atribuido a San Ambrosio y el canon romano), en vez de la muerte habla de la pasión de Cristo. Para los mártires, la palabra *passio* designa no sólo el sufrimiento, sino también la muerte. También en la antigua tradición griega es empleado πάθος en vez de θάνατος. Lo mismo sucede en la recensión egipcia de la «Anáfora de San Basilio». Las *Constituciones apostólicas* yuxtaponen πάθος ἢ θάνατος.

El conjunto de anáforas sirias adopta la trilogía παθήματα (sufrimientos), σταυρός (cruz), ταφή (sepultura).

La «Anáfora de Santiago» añade θάνατος tras σταυρός. Las de tipo alejandrino mantienen exclusivamente θάνατος.

Pero el desarrollo más notable, dentro de la anámnesis, lo experimenta el anuncio de los misterios gloriosos.

Recordemos que el texto paulino hace mención *in recto* exclusivamente de la muerte del Señor («anunciáis la muerte del Señor»). Pero *in obliquo* alude a su resurrección, por el genitivo τοῦ κυρίου. Pues bien, todas las anámnesis antiguas, sin excepción, hacen directa y explícita la mención del triunfo de Cristo, de su resurrección. Pero poco a poco van desplegando el contexto de esta victoria del Señor resucitado. Así, al final del siglo IV, el tratado *De sacramentis* en Occidente y las *Contituciones apostólicas* VIII en Oriente añaden la ascensión.

El Occidente se queda ahí, fuera de algunas piezas mozárabes, inspiradas manifiestamente en las anáforas orientales. Pero éstas continúan el desarrollo. Las *Constituciones apostólicas* añaden la segunda venida. Todas las liturgias orientales (excepto la «Anáfora de los Apóstoles» y la liturgia etíope) inser-

2 B. BOTTE, o.c., p.18.

tan la instauración de Cristo a la derecha del Padre entre la ascensión y la parusía.

Más tardíamente, la «Anáfora de Timoteo de Alejandría» incorpora la natividad [3], y la «de San Gregorio Nacianceno» habla de toda la economía salvífica, de la concepción, de la natividad... [4]. La siria, «de San Marcos», enumera, amén de los anteriores misterios, el bautismo de Cristo [5].

Ciertos manuscritos del canon romano, a partir del siglo IX citan también expresamente algunos de estos momentos estelares de la vida de Cristo (*«tam admirabilis nativitatis quam beatae passionis...»)* [6].

Odo Casel cree que el desarrollo progresivo del núcleo primero de la anámnesis posconsecratoria proviene de una creciente influencia del año litúrgico sobre la anáfora [7]. B. Botte disiente de la explicación caseliana, apoyándose en el hecho de que ciertos hechos de la vida de Cristo son incluidos en las enumeraciones anamnéticas y, sin embargo, son son objeto de ninguna fiesta (así el enterramiento, la instauración a la diestra del Padre, la parusía). Botte busca en otra dirección [8]. Sería en los símbolos de la fe donde habría que inquirir una explicación. Ya desde el principio, éstos habrían ejercido su influencia sobre la anáfora y sobre la anámnesis de la anáfora.

Si volvemos a lo recién expuesto acerca del predominio del término «pasión» sobre el de «muerte»..., encontramos una confirmación. Efectivamente, los más antiguos símbolos orientales, diferenciándose aquí de los occidentales, hacen alusión a la muerte tan sólo por el participio παθών. Así el *Símbolo de Nicea* [9], el de *Arrio* [10] y el de *Eusebio de Cesarea* [11]. También puede verse el *del concilio de Antioquía* del año 341 [12].

Igualmente, la crucifixión y la sepultura forman parte de las fórmulas del *Símbolo niceno-constantinopolitano,* así como la instauración a la diestra del Padre y la segunda venida. Por lo demás, cuando comentamos ciertas anáforas tardías y la intervención del pueblo en ellas, ya notamos su parecido con un repertorio catequético de artículos de la fe.

Una conclusión importante se desprende de las anteriores constataciones. La anámnesis es para la Iglesia de los cuatro

3 *Anaphorae syriacae* I 1 (Roma 1939) p.20-21.
4 *Anaphorae syriacae* I 2 (Roma 1940) p.17-18.
5 ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae* (Roma 1754) p.96-97.
6 B. BOTTE, *Le Canon de la messe romain* (Lovaina 1935) p.63.
7 O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie:* Jahrb f. Lw. (1926) 131.
8 B. BOTTE, *Problèmes de la anamnèse* p.20.
9 A. HAHN, *Bibliothek der Symbole* (Breslau 1897) p.161 n.142 y 143.
10 A. HAHN, o.c., p.527 n.187.
11 A. HAHN, o.c., p.131 n.123.
12 A. HAHN, o.c., p.183-186 n 153-6.

primeros siglos una verdadera profesión de fe, naturalmente, de fe cristológica. Lo que dijimos de la *beraká* en el Antiguo Testamento, encuentra aquí la mejor confirmación y despliegue. Hasta el paralelismo que allí establecimos entre memorial y «pequeño credo» lo vemos reproducido con sorprendente equivalencia en la anáfora cristiana.

Pero hay más. Los datos del presente capítulo tienen una proyección sobre la teología de la historia salvífica. También al hablar del memorial en la bendición veterotestamentaria y sus estribaciones con la historia teológicamente considerada, así como al pulsar la dinámica escatológica de la Eucaristía, vislumbramos con bastante claridad la cuestión, a saber, la relación entre la multiplicidad de las etapas histórico-temporales de la salvación y su reducción a una unidad.

Partiendo de la anámnesis posconsecratoria y de sus variaciones a través de las distintas anáforas, se ve claro que la Eucaristía es memorial de todos los misterios de la vida de Cristo, no sólo de su muerte. Es memorial de toda la obra de la redención. Más patente es esta observación si tenemos en cuenta que a la anámnesis posconsecratoria precede la anteconsecratoria, de la cual la primera es una breve síntesis-resumen.

Si pensamos que la anámnesis anterior a la consagración abarca toda la *historia salutis*, partiendo de la creación, y que la misa, formalmente, tan sólo es «anuncio de la muerte del Señor», volvemos a descubrir otra vez la peculiaridad y el misterio de la historia santa, que hace gravitar toda su multiplicidad en un sólo punto simple, pero trascendente y unificante.

Lo que dijimos, tanto de la Pascua judía como de la cristiana, a partir del *Poema de las cuatro noches* y del *Praeconium paschale*, por considerar a ambas como punto gravitatorio de toda la historia de la salvación, encuentra en la misa, a través de la anámnesis y su morfología, una nueva, inusitada correspondencia [13].

Intentamos ahora dar un paso más en la elucidación de este hecho. Para buscarle una interpretación, nos hemos apoyado hasta ahora en la concepción hebreo-bíblica del tiempo y del acaecer. Queremos ahora acabar de recorrer este camino introduciendo nuevas precisiones y puntualizaciones, aun a costa de tener que hacer algún rodeo o digresión.

13 O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium* 4 (Ratisbona 19604) p.96-99. Más especializadamente tratan de esta cuestión: G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten:* Zeits. für Kirchenges IV.LXVI (1954-1955) 3.209-253; P. BENOIT, *L'ascension:* Rev. bibl. 56 (1949) 161-203. También en *Exégèse et Théologie* (París 1961) I p.393-398; R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Tournai 1965) p.77-112.

Decíamos al comienzo del capítulo 11 que el hebreo no tiene una concepción demasiado lineal del tiempo [14]. Añadamos ahora, para ser plenamente exactos, que tampoco tiene una concepción propiamente cíclica. Ya el Israel anterior al exilio abandona la visión de la historia que es común al Oriente, a saber, la visión circular del eterno retorno de los eones. La meditación sobre los acontecimientos de la propia tradición hacen descubrir al pueblo de Dios una dirección y un sentido en medio del fluir del tiempo. Su fe en Yahvé le revela un Dios que tiene un plan, un proyecto con él, un designio para Israel.

Contemplando retrospectivamente su pasado, el israelita comienza a barruntar que avanza por un camino guiado por Dios y que, en medio de la pluralidad de sucesos, hay una continuidad, la continuidad del objetivo final, claramente conocido y perseguido por Yahvé a través del devenir histórico. Todo conduce al advenimiento del «día de Yahvé».

Gracias a esta educación por la fe, escribe el pueblo judío sus libros, su Libro santo, que es una verdadera historia de salvación, una sucesión continuada de eventos y no un conglomerado de hechos incoherentes entre sí.

Las observaciones anteriores han llevado a afirmar a los escrituristas que el pueblo hebreo y, por lo tanto, la Biblia, tiene un cierto sentido lineal del tiempo, semejante al del Occidente y diferente del que tiene el oriental (que es cíclico) [15]. Sin embargo, la semejanza con la concepción occidental del tiempo no es completa. Esta piensa primero en una especie de línea vacía en la que van cayendo los sucesos para que queden ahí ordenados. Tiene un concepto abstracto del tiempo.

La concepción hebrea procede en sentido contrario. Lo primero es la serie continuada, coherente, de intervenciones gratuitas y extraordinarias de Dios en la vida del pueblo elegido. La idea de una sucesión lineal del tiempo, de una duración sucesiva, es una corolario ulterior más o menos consciente [16].

El occidental tiene una representación del tiempo más bien espacial. Es una influencia griega. Lo futuro es lo que está «delante» del presente. Y el presente es como un lugar en el que nos encontramos («estar» presente). Y el pasado es lo queda «detrás».

He aquí un nuevo motivo para relativizar o hacer análoga

14 C.11. *Historia y Culto. Pasado y presente* p. 103.

15 A. Vögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheis in biblischen Sicht*, en *Weltverständnis im Glauben*. Editado por J. B. Metz (Mainz 1965) p.224-253.

16 P. Neuenzeit, *Biblische Zeitvorstellung*, en *Geschichtlichkeit und Offenbarung*. Editado por V. Berning, P. Neuenzeit, H. R. Schlette.

la afirmación sobre el sentido lineal que el hebreo tiene del tiempo y de la historia. Esta no es considerada por él como una cosa, como algo neutro que está ahí fuera de él. Por el contrario, la contempla desde su propia conciencia de persona, desde el ritmo de su propia vida. Así no distingue sino dos tiempos: el perfecto (lo terminado, lo concluido, lo «factum») y el imperfecto, es decir, lo inacabado (lo «fiens»)—corresponde a nuestro presente y futuro—. «Ahora» no significa tanto lo «presente» (sentido espacial) cuanto la afinidad de dos sucesos; es decir, no la coincidencia de dos tiempos, sino de dos contenidos de tiempo (permítasenos continuar con imágenes espaciales). Se puede hablar de simultaneidad subjetiva, o quizás mejor, interior. El acento recae, no sobre el momento puntual del tiempo, sino sobre la situación (de tal o cual cualidad). Se da más valor al contenido del tiempo que a su aspecto cuantitativo [17].

No podemos continuar con más aclaraciones porque acabaríamos dando en la metafísica. Descendamos simplemente a algunas aplicaciones o comprobaciones concretas, primeramente de tipo filológico.

עת (et—tiempo—), lo mismo que יום (yom—día—), significan no tanto un punto concreto de una línea que sigue su curso determinado, desarrollándose sucesivamente, cuanto el tiempo oportuno para este o aquel acontecimiento; es decir, el tiempo en cuanto sazón, oportunidad, «congenialidad» de o para una intervención del actuar divino. De ahí que los LXX traduzcan siempre los vocablos anteriores con la palabra griega καιρός (sazón) y no con χρόνος (tiempo en el sentido cronométrico», es decir, espacial, de extensión y duración).

Una conclusión de interés para nuestra temática se desprende de la digresión anterior. El hombre hebreo, el hombre bíblico, está inclinado a descubrir y experimentar una simultaneidad peculiar de acontecimientos diversos, acaecidos en diferentes momentos del tiempo, entendido espacial o linealmente; a percibir una unión, una confluencia peculiar del pasado y el futuro en el presente. No hace falta desarrollemos más esta manera hebreo-bíblica de entender la historia y, más concretamente, la historia de la salvación. Véamosla únicamente en su última concreción, en Jesús de Nazaret, el retoño del tronco de Jessé, hebreo, hijo de David, Hijo de Dios, que da su último sentido religioso a lo que hemos dicho hasta aquí, lo cual, sin El, parecería una simple cuestión de idiosincrasia.

17 A. Vögtle, o.c., p.230.

Jesús tiene conciencia de que su vida, el tiempo llenado por su vida, es el καιρός, la sazón por antonomasia. La historia llega a su sazón o, según la expresión paulina, a su plenitud. Es el tiempo histórico por excelencia, porque es el tiempo más preñado de contenido, más grávido de evento salvífico. Con El se inicia la salvación del mundo como realidad definitiva. Por lo tanto, todos los otros «tiempos» santos de la historia de la salvación se hacen «ahora» en El, se actualizan en El, se densifican y estratifican, como un precipitado espiritual, sobre El.

Y también toda su propia vida terrena, compuesta de tantas acciones y gestos salvíficos, desplegada y distendida, es verdad, a lo largo de una duración de treinta y tres años, como un río que sigue el fluir del tiempo y, a la vez, se sale de madre, desbordando y saltando sobre las riberas de la eternidad, se recoge y aúna, se repliega y actualiza, convergiendo, en su muerte bienaventurada, en su resurrección gloriosa, porque es ahí donde la salvación acaece para los hombres como suceso irrevocable.

¿No es esto lo que quiere expresar la plural morfología de la anámnesis? La unidad y la sucesión por etapas de la obra de la redención son conjugables por esta razón. La anámnesis, o mejor, la variedad de anámnesis, tiene esta profunda razón teológica. Ahora bien, hay una última cara de la anámnesis, precisamente la que mira más hacia nosotros, que debemos conocer también, o mejor tratar de iluminar más, pues hemos dirigido ya antes nuestra atención hacia ella.

El «ahora» incandescente de la historia de la salvación que es la muerte de Jesús no sólo recoge, actualiza y funda, fusionándolas en unidad suprema, las acciones salvadoras de Dios, incrustadas en la línea temporal *ante crucem,* sino también en la que arranca entonces y continúa después, es decir, en la que están insertas nuestras vidas de hombres nacidos después de Cristo. Entonces «acaece» también nuestra salvación. O, dicho mirando en dirección hacia nuestra historia biográfica, ahora se hace presente el acontecimiento salvador de «entonces».

Estamos volviendo sobre lo que en capítulos anteriores hemos ido exponiendo según los contextos correspondientes. La anámnesis eucarística aquí analizada, por su naturaleza propia, nos obliga a acabar de presentar todo el «background» teológico del memorial. Los conceptos antes enunciados a partir del sentido profundo del tiempo en la Biblia, ese sentido superador de las barreras y descoyuntamientos producidos por una concepción demasiado espacial, extensa, de la duración, deben

ser completados para poder fundamentar la inclusión de nuestras vidas actuales en la anámnesis y así hacer aproximativamente inteligible el que nuestro destino personal pueda comulgar en la misa con el destino de Cristo, el cual destino es un suceso pretérito y, por lo tanto, cae muy «detrás» de nosotros.

En todo caso es preciso volver a tener en cuenta ahora la dimensión de palabra profética que posee la anámnesis. La anámnesis es Palabra y Palabra de Dios, por ser formalmente el anuncio de la Buena Nueva *sensu pleniore,* es decir, del misterio pascual de Cristo. Ahora bien, la Palabra de Dios es un momento interno de la acción salvífica divina. Realiza lo que dice y manifiesta. Hay una conexión entre la gracia interna poseída por el hombre justificado y la palabra externa. La palabra de Dios aporta en sí lo que dice. Es ella misma salvación, acontecimiento de salvación, presencialización de salvación, no mera referencia o adoctrinamiento.

Rahner ha hecho ver la relación íntima que hay entre la Palabra en la predicación y la Palabra en el sacramento [18]. La diferencia no es tan grande como a veces se piensa. Es la que existe entre dos fases de un mismo movimiento. Cada fase participa de la esencia del todo. En cada fase está ya presente y es eficaz la realidad entera. Pero no por eso se hacen superfluas éstas; antes, al contrario, ellas hacen que el movimiento llegue a su plena «manifestación» social e histórica. La división entre Palabra y Sacramento (Palabra sacramental) no puede ser la división que distribuye dos efectos distintos a estas dos realidades. La gracia es ya concedida en la Palabra de la predicación. Ahora bien, en la Palabra sacramental, especialmente en la Eucaristía, alcanza su cima absoluta como Palabra encarnatoria, escatológica, y como auto-expresión plena de la Iglesia.

La Eucaristía, la oración eucarística, principalmente a través de la anámnesis, está presidida por la Palabra kerigmática, es decir, por la proclamación absoluta y eficaz del misterio salvífico total. En la anámnesis, por ser palabra de Dios y, por lo tanto, palabra eficaz, «el acontecimiento de la entrega de Dios al mundo y de la aceptación de esa entrega del Hijo en la cruz recibe sacramentalmente una presencia actual entre nosotros, en nuestro espacio y en nuestro tiempo» [19]. «La palabra eficaz de la misa, como anuncio de la muerte de Cristo, es el protokerigma» [20].

Así vemos que en la anámnesis, incluyendo, ciertamente, la narración de la cena, como quintaesencia de la plegaria euca-

18 K. RAHNER, *Palabra y Eucaristía:* Escritos Teológicos IV (Madrid 1961) 323-365.
19 K. RAHNER, o.c., p.356.
20 K. RAHNER, o.c., p.364.

rística, llega a su cima la unidad profunda existente entre Palabra kerigmática y sacramental. Gracias a lo cual, la plegaria eucarística acerca, en la fe, la muerte y la resurrección de Cristo a nuestras vidas presentes y a las futuras. Nos hace presente la vida nueva conquistada victoriosamente por la Pascua de Cristo. De esa manera reúne nuclearmente las grandes etapas de la historia de la salvación antes de Cristo y después de Cristo, hasta su segunda y última venida, como hacen, incluso desde un punto de vista formal y literario, las anámnesis que hemos analizado.

Si desde estos altos niveles teológicos volvemos de nuevo la vista a los ejemplos concretos de anáforas a los que hemos pasado revista en sucesivos capítulos, nos percataremos que no expresan todos con la debida adecuación su contenido teológico. Al menos podían plantear ciertas interrogantes a los teólogos demasiado preocupados de estas, al parecer, minucias.

Si nos preguntamos más ceñidamente por la relación entre anámnesis y consagración, llegaremos pronto a la conclusión que varía según los casos. Ya hemos apuntado en otro contexto que hay anámnesis posconsecratorias de carácter doblemente retrospectivo, porque repiten los hechos del misterio de Cristo referidos ya por la anámnesis anteconsecratoria. Pueden verse ejemplos (ciertamente no son todos igualmente explícitos) en las anáforas «de Hipólito», «Nestorio», *Constituciones apostólicas* VIII, «San Basilio», «Teodoro de Mopsuestia», «San Gregorio».

Otras, en cambio, no tienen ese carácter reiterativo, porque la consagración es insertada dentro de la gran rememoración de la anámnesis anteconsecratoria, en su lugar y momento cronológico correspondiente, es decir, antes de referir la muerte o la resurrección de Cristo. Así, la anámnesis posconsecratoria, además de anunciar estas etapas últimas y más principales de la vida de Cristo (que es lo característico de este fragmento de la anáfora tras la consagración, según dijimos), continúa sencillamente el hilo narrativo-kerigmático de la anáfora, según discurría antes de llegar a la mención de la institución de la cena. Las llamaremos anámnesis posconsecratorias no retrospectivas. Con las mismas cautelas que antes, mencionamos los siguientes ejemplos que *grosso modo* apuntan por esta dirección: «Anáfora siro-antioquena de los Doce Apóstoles», «de San Juan Crisóstomo», griega y siria «de Santiago» (Cirilo), «Juan I», «Serapión», griega y siria «de San Marcos». Algunas de éstas, las egipcias, pasan directamente de la parte teológica a la consagración, sin atravesar la mención de, al menos, cier-

tas etapas de la economía salvadora. *De facto,* sucede lo mismo en la actual misa romana, por ejemplo, un día de prefacio común.

El inconveniente de este segundo sistema es el no hacer resaltar claramente el carácter recopilador y aglutinante de todo el misterio cristiano que tiene la cena, razón por la cual la mayoría de las anáforas insertan su rememoración al final de la narración de toda la historia santa, incluida la muerte de Cristo. De lo contrario, la cena parece una etapa más, y no precisamente la etapa destinada a ser en la vida de la Iglesia, nacida del costado de Cristo, el elemento focal actualizador de la totalidad de los eventos salvíficos, es decir, a ser memorial cúltico.

Por el contrario, tiene la ventaja de seguir un «curso» liso, terso y fluido, sin esa especie de contramarcha, un tanto violenta, la vuelta atrás retrospectiva, incluso dentro de la anáfora, que parece obliga a volver a un lugar por el que se acababa de pasar. ¿No es más «lógico» lo otro? En cualquier caso, creemos habría que seguir reflexionando más teológicamente sobre estos datos de la tradición.

Vecina a la anámnesis hay una breve pieza textual dentro de la anáfora que le sirve de puente con la consagración, al menos en ciertos casos, según acabamos de decir. Nos referimos a las palabras paulinas «cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga».

Este texto experimenta una curiosa evolución. Las citas transcritas en el capítulo 36 son un claro exponente. El objeto del anuncio, la muerte de Cristo, se va ampliando hasta comprender una nueva síntesis de las etapas del misterio de Cristo, más concisa que la de la anámnesis, pero afín a ella. La mayoría de estos pasajes se limitan a aludir a la muerte y resurrección de Cristo. Otros añaden la segunda venida o la ascensión.

La «Anáfora de los Apóstoles» de la liturgia de los abisinios jacobitas (rito egipcio) dice [21]:

> «Manifestamos tu muerte, Señor,
> y tu santa resurrección;
> confesamos tu ascensión».

La «Anáfora griega de San Marcos» [22]:

> «Anunciáis mi muerte
> y confesáis mi resurrección
> y ascensión».

21 F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I (Londres 1896) p.235.
22 BRIGHTMAN, o.c., p.133.

La liturgia ambrosiana [23]:

«Mortem meam praedicabitis,
resurrectionem meam annuntiabitis,
adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de caelis».

El *Misal de Stowe* [24]:

«Passionem meam praedicabitis,
resurrectionem meam adnuntiabitis,
adventum meum sperabitis donec iterum veniam ad vos de caelis».

He aquí una confirmación formal-literaria del carácter kerigmático de la anámnesis. El mismo contenido de la anámnesis es presentado aquí como proclamación y kerigma y confesión de fe [25].

CAPITULO 39

LA PRÓSFORA (OFRENDA)

De las tres partes constitutivas de la anámnesis posconsecratoria, enumeradas en el capítulo anterior, hemos dejado al aire la tercera, sin haberle dedicado aún ningún comentario. Decíamos que la anámnesis tiene una tercera sección que es una oración de ofrenda. Precisamente por su relieve hemos preferido tratarla en un capítulo propio o especial.

Ya se echa de ver que no es una feliz expresión esta de oración de ofrenda. Porque parece sugerir que se trata de un formulario propio o independiente, cuando en realidad es un fragmento, incluso sintácticamente, de la anámnesis, como se habrá podido observar en todos los numerosos ejemplos transcritos.

Sin embargo, dado que no parece clara ni sobrentendida la conexión sintáctica e incluso teológica del recordar y el ofrecer, nos parece conveniente dedicarle una especial atención. Sin ser nuestro propósito abordar de frente la cuestión del carácter sacrificial de la misa ni de la relación de éste con el eucarístico, por querer mantenernos en una línea de exégesis de textos, es decir, de precisar aspectos de los contenidos de los capítulos anteriores, es indudable que el estudio del presente capítulo redundará en mayor abundamiento de claridad

23 P. CAGIN, *L'Eucharistie Canon primitiv de la Messe* (París 1912).
24 P. CAGIN, o.c.
25 C.22: *Sentido kerigmático de la Eucaristía* p. 270; c.12: *La alianza, la ley, la confesión de fe* p. 118.

para tal cuestión. Con todo, resultará inevitablemente incompleto.

Como los términos «ofrenda», «ofrecer», tienen el inconveniente de la ambigüedad, puesto que se pueden referir a dones naturales o al sacrificio de Cristo, hemos preferido hablar de «prósfora» para indicar claramente desde el principio que hablamos aquí propiamente del ofrecimiento de Cristo, tal como es expresado en la oración siguiente a la consagración. Prósfora viene de προσφέρειν = transferir la propiedad de algo a otro, transpropiar. Está en la línea de anáfora, y el significado etimológico es afín [1].

Recorriendo las anámnesis posconsecratorias de las anáforas, incluido el canon romano, se constata inmediatamente que éstas giran en torno a dos verbos: «celebrar el memorial» (rememorar) y «ofrecer». ¿Qué relación hay entre ambas cosas para que estén en la misma oración gramatical? ¿Por qué a menudo el verbo ofrecer es el principal y el verbo recordar es el subordinado, participial? ¿Cuál de los dos giros predomina más?

Notemos ante toco un hecho. En la mayoría de las anámnesis, no sólo hay esta bipolaridad verbal. Junto al rememorar y el ofrecer aparece un tercer verbo o grupo de verbos: el agradecer y alabar (proclamar, celebrar, confesar); y esto, a veces, hasta en la misma oración gramatical. He aquí algunos ejemplos (siempre tomados de después de la consagración):

— *Tradición apostólica* de Hipólito [2]:

«Memores igitur mortis et resurrectionis...
offerimus tibi hunc panem et calicem
gratias agentes tibi quia nos dignos habuisti
adstare coram te et tibi ministrare (sacerdotium exercere)».

— *Anáfora de Teodoro el Intérprete* [3]:

«Te adoramos, Señor, y te damos gracias
porque nos hiciste dignos de cumplir ante ti este ministerio.
Te confesamos y te damos gracias por la salvación
y ofrecemos... este sacrificio viviente y santo».

1 BAUMSTARK, *Anaphora:* Reallexikon für Antike und Christentum I 412. Es un término que sale frecuentemente en las distintas anáforas, por ejemplo, en la de Hipólito, en los textos de Justino, etc. Sobre el tema del presente capítulo pueden verse los siguientes trabajos de carácter más global: J. P. MONTMINY, *L'offrande sacrificielle dans l'anamnèse des liturgies anciennes:* Recherches des sc. phil. et théol. 50,3 (1966) 385-407 (tiene un carácter más bien apologético); J. DE WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes des premiers siècles* (Neuchâtel 1966); J. BETZ, *Sacrifice et action de grâces:* Maison Dieu 87 (1966) 78-97; I. OÑATIBIA, *La forma externa de la Eucaristía, ¿comida o sacrificio?:* Phase 6,36 (1966) 472-485.

2 B. BOTTE, *La Tradition apostolique de st. Hippolyte* (Münster 1961) p.16.

3 RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* II (Frankfurt 1847) p.616-621.

— *Anáfora de Nestorio* [4]:

«Celebramos el memorial de este precepto,
proclamamos su admirable designio
y te ofrecemos este sacrificio».

— *Constituciones apostólicas* VIII [5]:

«Celebrando el memorial de tu pasión...
te ofrecemos este pan y este cáliz...
dándote gracias a Ti porque nos consideraste dignos
de estar ante Ti y desempeñar para Ti el sacerdocio».

— *Anáfora siro-antioquena de los Doce Apóstoles* [6]:

«Celebrando el memorial...
te damos gracias...
(epiclesis) te ofrecemos este sacrificio espiritual...»

— *Anáfora de San Juan Crisóstomo* [7]:

«Celebrando el memorial,
te ofrecemos de entre tus cosas lo que es tuyo...
te cantamos, bendecimos y damos gracias».

— *Anáfora de San Basilio* [8]:

«Celebrando el memorial,
te ofrecemos de entre lo tuyo lo que te pertenece;
te celebramos, bendecimos y damos gracias».

— *Anáfora siria de Santiago* [9]:

«Celebrando el memorial,
te ofrecemos este sacrificio tremendo e incruento,
te damos gracias y confesamos,
y de lo tuyo te ofrecemos...
Te alabamos...»

Otras anámnesis, sin embargo, se reducen simplemente al verbo rememorar y ofrecer. Pero son las menos (griega de Santiago, patriarca Juan I).

Ya conocemos por todo el primer libro la relación íntima que hay entre el memorial y la bendición (o acción de gracias). No nos extraña, pues, ver emparejados en la anámnesis estos dos términos. Además sabemos que «rememorar» es la pieza filológica de conexión de la anámnesis con la consagración. Su presencia en el fragmento que analizamos está justificada. Ya

4 RENAUDOT, o.c., II p.626-638.
5 *Constituciones apostólicas* VIII 12. Edición Funk (1905) p.510-511.
6 E. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der zwölf Aposteln:* Oriens Christianus 34 (1937) 212.
7 J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Graz 1960) p.60-62.
8 J. GOAR, o.c., p.141-144.
9 *Anaphorae syriacae* II 2 (Roma 1953) p.139-176.

vemos menos claro el emparejamiento de ofrecer y rememorar, de primera intención al menos. Ante tal dificultad, podemos tratar de abordar la cuestión desde otra perspectiva.

La anámnesis establece una conexión entre ofrecer y bendecir (dar gracias). Esto ya nos vuelve a ser familiar, porque tanto en el primero como en el segundo libro comenzamos ya a percibir la conexión de ambos términos, acciones o actitudes. A partir de aquí se puede pasar fácilmente a comprender la vecindad de rememorar y ofrecer por la mediación de la acción de gracias como *tertium comparationis*.

Hemos repetido varias veces que la bendición «devuelve» las cosas a Dios, y en ese sentido las consagra, santifica y ofrece. Es una perspectiva a la que era muy sensible la Iglesia primitiva, heredera de la comunidad apostólica. Los ejemplos que acabamos de presentar y, en resumidas cuentas, la anámnesis posconsecratoria son la mejor plasmación y la más legible huella de esta conciencia cristiana. La bendición que se realiza por el memorial acaba ofreciendo, haciendo retornar todo a Dios. La anáfora deviene prósfora.

A la hora de plantear el tema de la ofrenda, del ofertorio y aun del sacrificio en la misa, se suele descuidar este aspecto, por lo cual es difícil encontrar la unidad profunda existente entre dos de los aspectos formales principales de la misa, el de eucaristía (acción de gracias) y sacrificio.

Pero limitémonos ahora a considerar el carácter ofertorial de la misa en un sentido muy elemental, es decir, en cuanto ofrenda hecha a Dios de pan, vino y otros dones creados (dejando ahora el sentido más profundo de ofrenda del mismo Cristo y su sacrificio). Para darse cuenta de toda la problemática encerrada en la presente cuestión, hay que que recordar los testimonios escritos de los dos primeros siglos tras el nacimiento de la Iglesia.

Dice Jungmann, que presenta la cuestión con nitidez[10]: «Estaba excluida la idea de que se pudiera considerar como una ofrenda a Dios, propiamente dicha, los dones de pan y vino colocados sobre la mesa para la Eucaristía o los presentados por los fieles para el ágape fraterno o para fines de caridad».

He aquí una afirmación y una postura que nos puede resultar sorprendente y chocante. Precisamente el momento del ofertorio en la misa solemos vivirlo y explicarlo como el acto de ofrecer nuestras cosas a Dios, representadas por el pan, el vino,

10 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I p.35.

la colecta... Es verdad que algunos liturgistas han intentado poner sordina a tal interpretación y aun realización ritual. Pero no se acaba de saber bien por qué razones. Se piensa que es para no hacer sombra a la ofrenda de Cristo mismo y de su sacrificio, cuyo momento es la consagración... Pero esto no queda formulado con suficiente claridad. Los antiguos nos lo explican mejor.

Ante todo Justino, en su texto de la *Apología* I 13; es un texto famoso, pero algo difícil y aun controvertido. Dice así[11]:

«¿Quién dirá, si está en su sano juicio, que somos ateos, cuando damos culto (σεβόμενοι) al Hacedor de este universo, el cual, eso sí, no tiene ninguna necesidad ni de sangre, ni de libaciones ni de incienso (θυμιαμάτων), según hemos sido enseñados?

Por la palabra oracional de la acción de gracias (εὐχαριστίας) sobre todas las cosas, hacemos nuestra ofrenda (προσφερòμεθα), alabándola según nuestra propia inventiva.

Hemos aprendido que éste es el único honor (τιμήν) digno de El y no el consumir con fuego las cosas por El creadas para nuestro alimento, es decir, para que nos sirvamos de ellas (προσφέρειν) nosotros y todos los necesitados.

Hemos aprendido a darle gracias con la palabra, dirigiéndole oraciones e himnos por habernos creado, por los medios que nos da para nuestra salud, por la variedad de las especies y los cambios de las estaciones, y a pedir nos conceda de nuevo la incorrupción (ἀφθαρσία) por la fe en El.

Mostramos que honramos (τιμῶμεν) con razón a Jesucristo nuestro Maestro (διδάσκαλον) en todo, el cual para ello nació y fue crucificado bajo Poncio Pilato...»

La idea está clara. El culto cristiano no consiste en ofrecer incienso, ni sangre ni libación a Dios, porque él no tiene necesidad de nada de esto; ni en destruir las creaturas inanimadas o irracionales, porque las ha hecho para que las usemos en nuestro beneficio. ¿Qué ofrece entonces el cristiano? La acción de gracias por todas estas cosas.

Esto no excluye la idea, al menos espiritual, de sacrificio. La acción de gracias presupone un desprendimiento interior...

Hay dos interpretaciones posibles del párrafo decisivo del texto de Justino. Según Botte [12], el verbo προσφερόμεθα no significa ofrecer, sino servirse de, llevar a la boca... («con la palabra oraciones de la acción de gracias sobre todo aquello de lo que nos servimos». Es evidente que en el párrafo siguiente (προσφέρειν—infinitivo) es así. Pero en el primero es dudoso. Este verbo significa las dos cosas. El contexto es el

11 D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) p.193. Una primera huella puede verse quizá en Lc 11,25, distinto de Mt 5,23, su lugar paralelo.

12 B. Botte, *Problèmes de l'Anamnèse:* The Journal of ecclesiastical History 5 (1954) 16-24 p.23.

que decide. Pero en cualquiera de los dos casos, queda suficientemente patente que Justino rechaza la idea de ofrecer cosas a Dios si no es la acción de gracias y, a través de la acción de gracias, sobre esas cosas.

Por lo demás, se nota que la terminología sacrificial se proyecta sobre la oración bendicional, y ésta es esbozada según las líneas de una anáfora.

El mismo Justino tiene otros tres textos, en su *Diálogo con Trifón* que confirman la interpretación del anterior. Los tres giran en torno al famoso pasaje de Malaquías. Citemos primero las palabras del profeta a partir del hebreo:

> «Del Oriente al Ocaso, mi nombre grande entre las gentes; y en todo lugar un sacrificio (מגש —de נגש, acercas—) de incienso es presentado a mi nombre, así como una ofrenda (מנחה) pura. Porque mi nombre es grande entre las gentes, dice Yahvé Sebaot. Mientras vosotros lo profanáis pensando: la mesa del Señor está manchada y son despreciables los alimentos colocados sobre ella (su fruto es despreciable, los alimentos)». [5]
>
> (Mal 1,11-12).

Propiamente, el profeta no pone en boca de Dios una repulsa absoluta de dones. Por los versos ulteriores vemos que critica se presenten animales deformes, inservibles. Pero sí trasluce ya la idea de que en la ofrenda lo decisivo no es el don que se ofrece, sino la alabanza presentada a Dios dando gracias y exaltándole a causa de ese don regalado por Dios y ahora devuelto a Dios por el hombre a través de su eucaristía.

En 2,1 encadena Malaquías, haciendo decir a Dios:

> «Si vosotros no tomáis en serio mi nombre..., maldeciré vuestra bendición».

Los LXX acaban de acentuar esta interpretación. Traducen así a Mal 1,11:

> «Mi nombre será glorificado entre las gentes (τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν) y en todo lugar es presentado a mi nombre incienso (καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυσία καθαρά) y una ofrenda pura a causa de mi nombre grande entre las gentes» (διότι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν).

Nótese el matiz que pasará a las citas cristianas. En vez de decir «mi nombre es grande entre las gentes, se dice «mi nombre es glorificado entre las gentes» (expresión que se repite al traducir 2,1).

Veamos, efectivamente, los textos de Justino y cómo cita a Malaquías radicalizándolo.

Diálogo con Trifón 28 [13]:

«Os quiero alegar, amigos, palabras de Dios mismo, cuando por Malaquías, uno de los doce profetas, habló a su pueblo. Helas aquí:

> No está mi complacencia en vosotros, dice el Señor, y no acepto vuestros sacrificios, los sacrificios provenientes de vuestras manos. Porque de Oriente a Occidente mi nombre será glorificado (δεδόξασται) entre las gentes (ἔθνεσι). Y en todo lugar se ofrece sacrificio a mi nombre, y es sacrificio puro (θυσία καθαρά), porque mi nombre es honorificado (τιμᾶται) entre los paganos, dice el Señor. Pero vosotros lo profanáis (Mal 1,10-12).

Y por boca de David dijo:

> Un pueblo que yo no conocía me sirvió. Son todo oídos y me obedecen (29,1).

Glorifiquemos a Dios (δοξάσωμεν), congregados en uno, todas las naciones glorifiquémosle (δοξάσωμεν), porque nos ha mirado».

Se observa que adopta la traducción de los LXX (δεδόξασται) y, además, modifica a Malaquías, suprimiendo la alusión al incienso. Sólo deja la expresión «sacrificio puro». Esto concuerda con el pasaje antes citado de *Apología* I 13 («no tiene ninguna necesidad de incienso»).

Justino da un paso sobre Malaquías. No sólo hace consistir lo principal de la ofrenda en la oración de acción de gracias, de glorificación, sino que la identifica totalmente con ella al excluir hasta el incienso. La ofrenda pura es simplemente la glorificación hecha en honor de Dios. Hasta refiriéndose al sacrificio por antonomasia que los cristianos ofrecen al Padre, a saber, el de Cristo, parece hacerlo consistir muy fundamentalmente en la ofrenda de la acción de gracias por los dones naturales y sobrenaturales, especialmente el de la muerte de Cristo, en cuanto fuente de redención. Dice así en *Diálogo con Trifón* 41 [14]:

«La ofrenda (προσφορά) de flor de harina, mandada ofrecer por quienes se purificaban de la lepra, era figura (τύπος) del pan de la Eucaristía (τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας) que N. S. J. C. mandó hacer (ποιεῖν —ofrecer—) en memoria de la pasión (εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους) por El padecida en favor de todos los hombres cuya alma haya sido purificada de toda maldad (ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ κόσμου ἐκτικέναι) —a fin de que juntamente demos gracias a Dios por haber creado el mundo y cuanto en él hay—, movido de amor al hombre, por habernos librado de la maldad en que nacimos y haber destruido con destrucción completa a los principados y potestades, gracias a la mediación de Aquel, que, según designio, nació pasible».

13 D. Ruiz Bueno, o.c., p.347.
14 D. Ruiz Bueno, o.c., p.369.

Obsérvese la idea central. El fin del mandato de Cristo de ofrecer el pan de la Eucaristía como memorial de su pasión es dar gracias por todos los dones, incluida la muerte de Cristo. Lo principal que se ofrece es la acción de gracias (sinónimo o afín de glorificar—es el término de Malaquías—, según vimos en el primer libro) ciertamente por y con la muerte de Cristo, por y con Cristo. Es una confirmación de la relación entre memorial y bendición descrita en el libro primero de esta obra.

La expresión y comprobación más palmaria de lo que quiere decir Justino la tenemos en un rito referido y descrito en *Apol.* I 67. Los dones presentados para repartir a los necesitados se recogen en una colecta, al terminar la misa, no al comienzo, ni en el ofertorio ni en el canon. Es algo que no entra en la ofrenda, no es calificado ni entendido como ofrenda a Dios. Al principio de la misa se presenta (προσφέρεται) pan y vino al sacerdote para que sobre ellos pronuncie la acción de gracias, que es lo propiamente ofrecido al Padre.

Extractamos una última cita de Justino que gira también en torno a Mal 1,11, pero añadiendo nuevas ideas. Lo tomamos del *Diálogo con Trifón* 116 y 117 [15]:

«Somos del verdadero linaje de los sumos sacerdotes de Dios, como el mismo Dios lo atestigua diciendo que en todo lugar le ofrecemos, entre los gentiles, sacrificios agradables a El y puros (θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καί καθαρὰς προσφέροντες). Ahora bien, Dios no acepta sacrificios más que de sus sacerdotes.

Así, pues, Dios atestigua de antemano que le son agradables todos los sacrificios que se le ofrecen por el nombre de Jesucristo, los sacrificios que éste nos mandó ofrecer, es decir, los realizados por los cristianos en todo lugar de la tierra, mediante la eucaristía del pan y del vino (τοῦτ'εστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστιᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτήριου). En cambio, Dios rechaza los sacrificios que vosotros le ofrecéis a través de vuestros sacerdotes, cuando dice: Mi nombre es glorificado (δεδόξασται)». (Repite una parte de la cita de Malaquías.)

El sacrificio de los cristianos es el que realizan por la eucaristía (bendición) del pan y del vino. Esta realización les constituye en sacerdotes. El ejercicio cultual del sacerdocio de los fieles consiste, pues, para Justino, en ofrecer al Padre la plegaria de la acción de gracias sobre el pan y el vino.

Recuérdese que el eco de esta interpretación de la actividad sacerdotal se halla en las anáforas.

Hipólito dice: «Celebrando el memorial de tu muerte y resurrección..., te ofrecemos este pan y esta copa, dándote gracias de que nos consideraste dignos de estar ante ti y ser-

15 D. Ruiz Bueno, o.c., p.504-505; J. Lecuyer, *El sacerdocio en el misterio de Cristo* (Salamanca 1959). Comenta estos pasajes de Justino en p.262-271.

virte (la versión E añade) y mostrarnos sacerdotes en tu presencia»[16].

En Teodoro el Intérprete está más claro aún: «Te damos gracias porque nos hiciste dignos de cumplir este ministerio... Te damos gracias a causa de la salvación traída por tu Hijo... y ofrecemos a tu Trinidad este sacrificio viviente y santo»[17].

Las *Catequesis mistagógicas*, atribuidas a Cirilo de Jerusalén, identifican πνευματικὴ θυσία y λατρεὶα[18].

En resumen, el sacrificio espiritual, para estos autores, es el *sacrificium laudis* (el culto incruento), y esto es lo más específicamente sacerdotal del bautizado.

Los Padres apologistas acaban sacando las últimas consecuencias. Concebida la ofrenda de la Iglesia en la línea de los textos anteriores, los cristianos no necesitan ni altares (grandes altares) ni templos[19]. Jungmann[20] cita pasajes de otros autores del siglo III, muy característicos de la tendencia que estamos describiendo.

Clemente de Alejandría dice: «La ofrenda de la Iglesia consiste en la plegaria, que asciende como incienso de las almas santas».

Orígenes: «No somos hombres de corazón desagradecido. Ante el Dios que nos abruma de favores, nos avergonzamos de ser desagradecidos. El signo de ese agradecimiento hacia Dios es el pan que llamamos Eucaristía»[21].

Con una gran intuición de la actitud religiosa ofertorial de esta época, Jungmann recoge en el segundo tomo de su *Missarum sollemnia*[22] un breve análisis del lenguaje de la *Tradición apostólica* (Hipólito) muy significativo y concluyente. En Hipólito, los términos *oblatio* y *offerre* se usan para designar la bendición del cáliz y del pan. Nosotros ya sabemos que esta bendición es ascendente y, por lo tanto, una acción de gracias. Nos lo aclara Hipólito al describir la vieja costumbre cristiana de presentar al obispo las primicias del campo. Este las ofrece. ¿Cómo? Recitando una oración que nos transmite Hipólito y que empieza así: *Gratias tibi agimus, Deus, et offerimus tibi primitias fructuum.* Es una oración de bendición ascendente. En Hipólito, por lo tanto, permanece aún

16 HIPÓLITO, o.c. (edición de BOTTE), p.16.
17 RENAUDOT, o.c., II p.618.
18 J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.328.
19 MINUCIUS FÉLIX, *Octavius* 32, 1: CSEL 2,45 y 10,2; TERTULIANO, *De orat.* 28: CSEL 20,15.
20 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I p.35.
21 *Stromata* 7,7: PG 9,449; *Contra Celsum* VIII 57: PG 11,1601.
Véase también SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum* hom.25,3: PG 57,331.
22 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II 4 nt.6.

clara la conciencia de que, en el ofrecer a Dios las cosas, lo que *in recto* se ofrece es la alabanza.

Dice el P. Botte: «Se ha querido hacer derivar de las ofrendas de los dones la idea sacrificial de la Eucaristía. Pero esta ofrenda es combatida por Justino mismo, y es un contrasentido el querer atribuirle tal pensamiento... No se ofrecen a Dios dones alimenticios, sino que se le dan gracias por lo que nos da de comer. Hay dones materiales (en la misa)..., pero son de caridad, que viene tras la Eucaristía... La antigua Iglesia no conoce otra plegaria de ofrenda que la anáfora. Es una ley universal...» [23]

Todo lo que llevamos dicho hasta aquí puede parecer parcial. Efectivamente, ésa es la impresión que dejan muchos de los modernos autores, e incluso los que estamos citando. Dice Jungmann: «En la Eucaristía no sólo se ofrece una oración a Dios, sino un don». Efectivamente. Es una precisión importante que equilibra las palabras de Botte, fácilmente interpretables con parcialidad. No hay por qué pensar que Justino habla sólo del ofrecimiento de la alabanza, condenando el don de los dones materiales, terrenos, como parece interpreta Jungmann.

Lo que pasa es que no está ahí el meollo de la cuestión. Los resultados de nuestra encuesta sobre la *beraká* nos indican que no se trata de saber lo que se ofrece, sino cómo se ofrece. Entonces aparecen como perfectamente compaginables el ofrecimiento de la oración de alabanza y el de los dones. *In recto* nos hallamos ante una ofrenda de la oración de alabanza. Pero *in obliquo,* es decir, a través de la plegaria bendicional, quedan ofrecidos los dones, puesto que, por su sentido último, la bendición hace retornar todo a Dios, santificándolo y, por lo tanto, devolviéndolo (ofreciéndolo).

Aquí está la diferencia entre el sacrificio pagano antiguo (ofrecer como si Dios necesitara algo) y el cristiano; y también entre el sacrificio judío (interpretado según una tendencia unilateral) y el legado por Cristo. Las cosas no están para ser destruidas, sino para ser utilizadas por el hombre; ahora, eso sí, dando gracias antes por ellas. Así son ofrecidas implícitamente (nótese que hablamos de cosas; prescindimos aquí de las personas).

Por lo demás, ése es el espíritu profundo bíblico. De aquí arranca la explicación de que en la *beraká* judía no haya ninguna parte que hable de «ofrecer». Tampoco la hay en las primeras bendiciones cristianas *(Didajé),* ni siquiera en las

23 B. BOTTE, *Problèmes de l'Anamnèse* p.23.

más antiguas anáforas, incluso en lo referente al sacrificio de Cristo («Adai y Mari», «Teodoro de Mopsuestia»; sin embargo, las dos anáforas transmitidas por estos autores tienen anámnesis). No es que se negara, sino que se contaba con ello implícitamente. Luego la evolución hace que lo implícito sea explicitado. Veremos pronto cómo. Pero anticipemos ya una pregunta: ¿Es el fragmento de la anámnesis posconsecratoria fruto de esta tendencia explicitante? El inciso tan repetido en las anámnesis posconsecratorias por ciertas anáforas, v.gr., las bizantinas y egipcias: «Te ofrecemos de entre tus cosas lo que es tuyo», ¿no nos confirma en la idea de que el ofrecer cristiano no es dar nada a Dios, Señor del todo, sino reconocer su señorío por la palabra eucarística? (En 1 Crón 29,10-20 puede verse un pasaje bíblico análogo.)

Hechas estas precisiones, podemos escuchar lo que dice San Ireneo, aun admitiendo que él también contrapesa y da mesura a una tendencia primitiva cristiana demasiado susceptible y reacia a ver en la misa un ofrecimiento de cosas materiales, incluidos el pan y el vino; tendencia contagiada, indudablemente, del prejuicio gnóstico, escindidor impenitente del mundo real en dos mitades contrapuestas y enemigas: la material y la espiritual, pero tendencia muy natural o espontánea, al cabo y a la postre, como reacción contra todos los excesos sacrificiales tanto paganos como judíos. La reiteración en citas a Malaquías tiene también aquí su explicación. Malaquías diferencia enérgicamente lo que va a venir del sacrificio antiguo. Eso es precisamente lo que buscan los primeros cristianos: marcar bien las distancias y las diferencias.

Dice San Ireneo en *Adversus haereses* 4,17,5 [24]:

«A sus discípulos (Cristo) les da el consejo de ofrecer a Dios las primicias de la creación, no como si Dios tuviera necesidad, sino para que ellos no sean ingratos...

El (Cristo) tomó algo que proviene de las cosas creadas, el pan, y dio gracias diciendo: Esto es mi cuerpo.

También de la copa, proveniente de la creación, igual que nosotros, confiesa que es su sangre, mostrando la nueva ofrenda de la Nueva Alianza.

La Iglesia, recibiéndola de los apóstoles, ofrece en el mundo entero al Dios que nos concede los alimentos, las primicias de sus dones en la Nueva Alianza».

Cita luego a Mal 1,11, y sigue:

«Significa (Malaquías) por esto que el pueblo anterior cesará de ofrecer a Dios, porque en todo lugar se ofrecerá un sacrificio puro a El; su nombre es glorificado entre las naciones».

24 J. SOLANO, o.c., p.74. También en PG 7,1023.

En el capítulo siguiente (4,18,1)[25] vuelve a repetir la idea primera del párrafo recién transcrito, de interés para nosotros, ya que por ella conecta con todos los otros testimonios revistados en el presente capítulo: el objetivo del sacrificio y su formalidad consiste, no en entregar algo a Dios, sino en expresarle nuestra acción de gracias. Dice así el capítulo 4,18,1 del *Adversus haereses:*

«Igitur Ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei: non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus eius...».

Pero Ireneo da, ciertamente, un paso más en 4,17,5 respecto de los autores del siglo anterior. Intenta hacer ver por qué es posible establecer un puente de unión entre el ofrecimiento de los dones materiales y el ofrecimiento del sacrificio de Cristo, tema éste que hemos preferido dejar para el final. Del pan afirma que viene de las cosas creadas, y lo afirma inmediatamente antes que recuerde las palabras de Cristo: «Esto es mi cuerpo». A propósito de la copa (el vino) vuelve a afirmar la misma conexión con la creación, denominándole luego «ofrenda de la Nueva Alianza». Por eso esta ofrenda es calificada de primicias de la Nueva Alianza. Ahora bien, en un contexto paralelo (4,18,1) denomina a esta ofrenda «primicia de su creación».

Es decir, la ofrenda del sacrificio de Cristo es a la vez la ofrenda de la creación. «El don celeste tiene un comienzo terreno. El don celeste arranca de las primicias de la creación. El movimiento hacia Dios en el cual se ofrece el cuerpo y la sangre del Señor, se extiende a los dones terrenos, iniciándose en ellos, siendo éstos incorporados a él»[26].

¿Hay contradicción con las afirmaciones anteriores?

Recuérdese cómo Ireneo termina su cita de Mal 1,11, en *Adv. haer.* 4,17,5. El sacrificio puro (ahora parece alude claramente a la misa en toda su densidad sacramental) lo es por ser la glorificación del nombre de Dios entre las naciones.

Toda esta concepción es de gran importancia para la fe del cristiano hodierno. Ireneo está preocupado, al elaborarla, por la idea tan actual en la conciencia eclesial, y tan paulina, por otro lado, de que toda la creación es recapitulada en Cristo y presentada así ante el Padre.

25 PG 7,1024. Véase A. W. ZIEGLE, *Das Brot von unseren Feldern.* Ein Beitrag zur Eucharistielehre des heilign Irenaüs, en *Pro mundi vita.* Festschrift zum euchar. Weltkongress 1960 (Munich 1960 p.21-40. En la misma obra interesa el trabajo de L. SCHEFFEZYK *Die Zuordnung vom Sakrament und Opfer in der Eucharistie* p.203-223.

26 J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II 4.

«Filius Dei... quando incarnatus est et homo factus est longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans...» (*Adversus haereses* 3,18,1)[27].

¿Está entonces la Eucaristía en la línea de la encarnación? He aquí una idea patrística de la que hablaremos al tratar de la epiclesis (en el c.40). Pero ahora volvamos a acabar de ordenar las ideas del presente capítulo. El paso de la ofrenda del pan y del vino—como dones naturales—a la ofrenda del cuerpo y la sangre de Cristo, nos plantea nuevos y delicados problemas. Lo que hemos ido diciendo hasta aquí, referido principalmente a este primer tipo de ofrenda, ¿es aplicable a la ofrenda de Cristo presente en las especies consagradas? ¿Cómo explicar mejor la relación entre ofrenda y sacrificio en la misa? (Un término frecuente en las anáforas es el de oblación.) He aquí lo que exigiría un estudio mucho más amplio del que aquí podemos hacer.

Nosotros ya hemos apuntado el dato de las anámnesis posbizantinas y algunas sirias que justamente tras la consagración anuncian la idea básica nuestra para explicar el sentido de una ofrenda meramente natural («ex tuis tua offerimus»). Sería un punto de empalme. Además se podría utilizar todo lo que hemos dicho en otros capítulos de la relación interna existente entre la bendición, el memorial, la Pascua, el sacrificio.

Sabemos que el valor sacrificial de la Eucaristía arranca básicamente de la pasión y muerte de Jesús[28]. Pero la elucidación teológica de este dogma fundamental cristiano ganaría mucho si tuviera en cuenta toda su configuración litúrgica, que se descompone en algunos de los elementos inicialmente descritos aquí. Ahora sólo pretendemos poder recopilar y despejar materiales de reflexión para una tarea teológica ulterior. Por lo demás, el campo de investigación en torno al sacrificio en la historia de las religiones y en el cristianismo es inmensamente vasto[29].

Una faceta de toda esta problemática, que, ciertamente, se iluminaría por el camino propuesto, sería la referente a la relación entre el sacrificio de Cristo y el de la Iglesia. Son muchos los que se preguntan por el sentido de la anámnesis posconsecratoria (v.gr., en el *Unde et memores* romano), precisamente a partir de aquí. ¿Cómo se puede, arguyen algunos, pedir al Padre que reciba el sacrificio de Cristo, cuando se trata del sacrificio santo de su Hijo? ¿Es una petición superflua? ¿Es

27 PG 7,1024.

28 *Concilio Tridentino*, ses.22 can.1-2: Denz. 948-949.

29 V. Warnach, *Das Wesen des kultischen Opfers*, en *Opfer Christi und Opfer der Kirche*. Editado por B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) p.29-73.

que se habla sólo del sacrificio de la Iglesia y no del de Cristo?

La anámnesis posconsecratoria—en sus textos más puros— y todo el sentido contextual que la rodea nos indica que busca ante todo rememorar, dar gracias y ofrecer, con el acento en el dar gracias. Lo que se pide sobre todo es sea aceptada la acción de gracias, que puede tener distintos sujetos (Cristo, la Iglesia, el Cristo glorioso actual...)

Una vez hecha la explanación de todos los presupuestos anteriores, hay que reconocer una cosa. La evolución litúrgica, a partir del siglo III, toma un cariz no muy en clara armonía con los textos y costumbres anteriores. Los cristianos empiezan a llevar sus dones para ofrecerlos en la misa. Bien es verdad que esos dones han podido ser, al principio, sencillamente el pan que, consagrado, recibirían en la comunión. Pero el rito del ofertorio, antes inexistente, va tomando cada vez más cuerpo. Al parecer, el cambio se inicia al unir cada vez más con la celebración de la Eucaristía las aportaciones de los fieles para la Iglesia y para los pobres.

En Oriente, el rito llega a constituir la gran entrada; también en la liturgia gálica. En Roma aparece la procesión de las ofrendas de la que da cuenta bien explícita el *Ordo romanus I* [30]. No tenemos por qué seguir este proceso paso a paso. Volvamos ahora simplemente a los problemas con que iniciamos este capítulo. De hecho, para muchos fieles esta ofrenda ha llegado a eclipsar la verdadera ofrenda de la misa, que es la de Cristo. Por eso podría discutirse si debe seguir ahí.

El que se ofrezcan dones no debe ser rechazado. Ya hemos dado las razones. Lo importante es educar la actitud con que se ofrecen. Importa que esta actitud sea verdaderamente religiosa y cristiana. Eso presupone una idea de Dios distinta de la que suele acompañar muchas veces al ofrecer. A Dios hay que ofrecer algo—mejor, todo—no porque necesite nada, ni porque quiera privarnos de nada ni destruir nada, sino porque es el Señor y Padre de todo, y nosotros debemos alegrarnos de su señorío y alabarle por él. Especialmente hay que alabarle por el don que nos ha hecho de su Hijo nuestro Señor Jesucristo; lo mismo que Jesucristo le alaba y le alabó en su vida terrena, porque, a través de su propio destino—su encarnación, su pasión, su muerte—, aceptado libremente, ha redimido, salvado, transfigurado y recapitulado todas las cosas; destino labrado por y en la aventura de la existencia en la que el hombre vive expuesto siempre a la violencia de sus hermanos, los otros hombres.

30 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I 36 y II 4.

Modernamente se ha querido justificar la colocación del ofertorio y la colecta antes de la anáfora, devolviéndole su sentido de gesto de caridad. La caridad con el hermano, el reconciliarse con él, se dice, es un requisito exigido por Cristo para ofrecer el sacrificio. Puede ser una idea interesante y de valor hoy, aunque su entronque histórico y bíblico, o mejor, su conexión inmediata con la misa y su rito antiguo no esté muy claro. El gesto litúrgico tradicional para patentizar y ahondar tal actitud liminar era el abrazo de paz que precisamente tenía aquí su sitio (después de las lecturas y antes del comienzo de la anáfora).

Lo que sí resulta desajustado desde el punto de vista de contenido y de lugar es el conjunto de oraciones que rodean y acompañan el ofertorio. Tardías todas, datadas a partir del siglo XI, más parecen «apologías» para pedir perdón por los pecados que expresión de la genuina ofrenda cristiana. Este rito de presentación de ofrendas se había hecho siempre, hasta entonces, en silencio. Una prueba más de todo lo que hemos venido mostrando. Por encima de todas las complejidades, sutilezas, dificultades y aun oscuridades de la cuestión, hay un hecho claro. Durante siglos, el único texto de la misa, sacrificio de la Nueva Alianza, es la anáfora, el formulario de la bendición eucarística. Y dentro de este formulario extenso y estructurado hay un fragmento, la anámnesis posconsecratoria, que, al menos desde el siglo III, encierra la parte textual estudiada en este capítulo, lo cual expresa explícitamente el carácter ofertorial de la misa. Es un dato importante que el teólogo debe tener en cuenta, no para debilitar el carácter sacrificial de la misa, sino para situarlo adecuadamente y, en definitiva, elucidar, no su *quia,* sino su *quomodo.*

Terminemos con una pregunta de orden práctico: ¿Qué modelado debemos dar hoy día al rito del ofertorio?

Volvemos a reproducir la opinión del P. Jungmann, esta vez más reciente, comentando la postura de H. Chirat, tal como aparece expresada en un artículo de este autor francés publicado en la *Maison Dieu* (30 [1952] 91). Según Chirat, en la misa se ofrece a Dios Padre tan sólo el sacrificio de Cristo. Nuestra propia entrega o sacrificio se realiza en la vida, después de la misa. Responde Jungmann [31] que también es ofrecido en la misa todo el mundo terreno del que provienen los dones presentados; y conjuntamente nuestra vida, nuestro tra-

31 J. A. JUNGMANN, *Das Kirchliche Fest nach Idee und Grenze,* en *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) p.502-526. Véase también L. SCHEFFEZYK, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie hrsg. von M. Schmaus* (Munich 1960) p.156-179.

bajo y esfuerzo de hombres incorporados al sacrificio de Cristo. Ciertamente, la vida ordinaria, asumida obedientemente, es un sacrificio, una entrega. Pero en la misa puede adquirir expresión sensible esa realidad sacrificial de nuestra vida personal, especialmente o concretamente en la procesión de ofrendas. Puede tener sentido que el carpintero ofrezca el altar de madera; el panadero, las hostias para la consagración... Lo que se debe evitar es presentar en el rito o procesión ofertorial cosas que luego vayan a ser retiradas del altar para volver a ser usadas por los fieles. Ahí predomina sobre la intención de ofrecer la de recibir una bendición... El lugar en la misa para tal objetivo tan particularizado expresamente era el *Per quem omnia* [32].

CAPITULO 40

LA EPICLESIS

La epiclesis ocupa, dentro de la anáfora, un lugar posterior e incluso inmediatamente posterior a la anámnesis. Debemos, por lo tanto, dedicarle ahora una particular atención, siguiendo nuestro método de aislar ciertas cuestiones claves, sacándolas del contexto del estudio *in genere* de la anáfora, hecho hasta aquí. Tampoco haremos ahora una investigación

32 En esta línea de Jungmann está la respuesta dada por Congar a ciertos autores —v.gr., Capelle—, los cuales interpretaban el hecho de que sólo hay un único sacrificio en la misa, el de Cristo, como si sólo hubiera un sacerdocio, el jerárquico o ministerial. Los fieles, aclara Congar, unen su propia ofrenda al sacrificio de Cristo. Así queda injertado el sacrificio de la Iglesia, en cuanto ésta es comunión de vida y cuerpo de Cristo, dentro del sacrificio del Señor, su Cabeza, fundiéndose en perfecta unidad. Véase Y. M. J. CONGAR, *Structure de sacerdoce chrétien:* Maison Dieu 27 (1951) 51-86); B. CAPELLE, *Le chrétien offert avec le Christ:* Quest. lit. et par. (1934) 294-314; (1935) 3-17; ID., *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la Messe,* en *La Messe et sa catechèse* (París 1947); E. H. SCHILLEBECKX, *Síntesis teológica del sacerdocio* (Salamanca 1959); O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt.* (Frankfurt 1958); J. LECUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (París 1957); E. J. DE SMEDT, *Le sacerdoce des fidèles* (Brujas 1963); J. COLSON, *Ministre de Jésu-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile* (París 1966).

En torno al Vaticano II y nuestra temática véase: E. J. DE SMEDT, *El sacerdocio de los fieles,* en *La Iglesia del Vaticano II,* G. Barauna I (Barcelona 1965) p.467-478; J. GIBLET, *Sacerdotes de segundo orden,* en el volumen segundo de la misma obra p.893-914; JOAO DE CASTRO ENGLER, *El sacerdocio regio de los fieles,* en *La sagrada liturgia renovada por el Concilio.* G. Barauna (Madrid 1963) p.287-310.

Escrito este capítulo, aparece un nuevo trabajo de JUNGMANN, *Von der Eucharistie zur Messe:* Zeit. f. kat. Theol. 89 (1967) 29-40. En él confirma algunas de nuestras ideas sobre la relación bendecir-ofrecer. Repite su opinión de que esta relación es la causa de que se acabe llamando «misa» al sacrificio eucarístico. Efectivamente, el ofrecer algo implica una santificación de lo ofrecido, es decir, una bendición descendente (cf. «uti accepta habeas et benedicas» del Te igitur). Ahora bien, la despedida del rito eucarístico llamada «missa» iba unida a una bendición (descendente). De ahí se pasa a considerar como bendición descendente y concomitantemente como «missa» (entendido ya el sentido de este término metonímicamente como bendición) todo el conjunto de la eucaristía. Ver del mismo autor, *Missarum Sollemnia* II (Viena 1958) 225-233.

completa del tema, la epiclesis, siendo, además, éste uno de los puntos más controvertidos entre una buena parte de las Iglesias orientales y la Iglesia romana.

Nos reduciremos a sopesar con más calma estos datos desparramados, pero obligadamente rozados en anteriores capítulos. Desde estos datos avanzaremos hacia atrás retrospectivamente, para, en último término, levantar el velo que pudiera ocultar la dimensión bíblico-teológica del asunto.

Existe un estudio comparativo de las principales epiclesis orientales que nos servirá de instrumento eficaz para empezar. Su autor es el P. B. Botte [1]. Botte inicia su encuesta por la epiclesis de las anáforas siro-orientales. Nosotros podemos empezar también recordando la epiclesis de los apóstoles («Adai y Mari») [2]:

«Y venga, Señor,
tu Santo Espíritu.
Pósese *(quiescat)* sobre esta oblación de tus siervos,
bendiciéndola y santificándola,
para que por ella alcancen perdón de las culpas,
remisión de los pecados,
la gran esperanza de la resurrección de entre los muertos
y la vida nueva en el reino de los cielos,
en compañía de todos los que estuvieron en tu presencia
y te agradaron».

Podemos, a continuación, siguiendo también a Botte, comparar el texto anterior con otras dos epiclesis de otras dos anáforas siro-orientales: la de Teodoro el Intérprete y la de Nestorio. Las copiamos a dos columnas [3]:

Teodoro	*Nestorio*
«Y venga sobre nosotros y sobre esta oblación la gracia del Espíritu Santo y habite y sea derramada sobre este pan y esta copa,	«Y venga, Señor, la gracia del Espíritu Santo y pósese *(quiescat)* sobre esta obla-[ción que ofrecemos en tu presencia,
bendiciéndolos y santificándolos y significándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu [Santo.	bendiciéndola y santificándola.
Y este pan, por la fuerza de tu [nombre	Y haga de este pan y de esta copa

1 B. Botte, *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales:* Sacris erudiri 6 (1954) 48-72. Véase también Palle Dinesen, *Die Epiclese im Rahmen altkirchlicher Liturgien:* Studia theologica XVI 1 (1962) 42-107; J. P. de Jong, *Epiklese,* en *Lexikon für Theologie und Kirche* III p.935-7; Id., Archiv f. Lit. wis. 4 (1955) 245-278 y 5 (1957) 33-79.

2 B. Botte, o.c. Véase también el c.30 de este libro.

3 B. Botte, o.c., p.50; c.30.

hágase el cuerpo santo de N. S. J.C.	el cuerpo
y esta copa, la sangre preciosa de [N. S. J.C.,	y la sangre de N. S. J. C.,
	trasmutándolos Tú
	y santificándolos por la operación [del E. S.
para que quien con fe coma de [este pan	para que la recepción de estos mis- [terios santos
y beba de esta copa,	
alcance el perdón de las culpas,	alcance la vida eterna
la remisión de los pecados,	
la gran esperanza de la resurrec- [ción...,	y la resurrección de entre los [muertos,
la salvación de alma y cuerpo,	la purificación de alma y cuerpo,
	la iluminación del entendimiento,
	la confianza en Ti,
	la salvación eterna, de la que nos [hablaste por N. S. J. C.,
la vida nueva en el reino de los [cielos.	
Haznos también dignos a todos,	
por la gracia de N. S. J. C.,	
de alegrarnos en el reino de los [cielos	para que nos alegremos
y gozarnos de los bienes futuros [que no pasan	
en compañía de los que estuvie- [ron ante ti	
y te agradaron	con todos los que te agradaron [desde el siglo».
y forjaron su vida según tus pre- [ceptos».	

La comparación de las tres epiclesis confirma lo que ya sabíamos, es decir, el parentesco de los tres textos. Un mismo texto primitivo está subyacente en las tres epiclesis. Donde mejor conserva su forma primitiva es en la epiclesis de la «Anáfora de los Apóstoles» (Adai y Mari). La misma brevedad lo muestra. Las otras dos epiclesis no hacen sino desarrollarla en una dirección o en otra. La de Teodoro está más próxima a la de los apóstoles, si bien la de Nestorio tiene ciertas coincidencias interesantes con ella, como el omitir al principio el «sobre nosotros» y usar el verbo «posarse» *(quiescat)* en vez de «habitar» (Teodoro).

Pero importa ahora ensanchar el campo de nuestra investigación y comparar entre sí no sólo las epiclesis siro-orientales, sino todas las más representativas de las otras liturgias. Como punto de referencia continuaremos apoyándonos en la epiclesis siro-oriental.

Desde este segundo nivel de estudio comparativo, Botte pro-

cede a una confrontación entre las epiclesis de cuatro anáforas: la griega y la siria de Santiago, la de San Basilio y la atribuida a San Gregorio Nacianceno. De esta confrontación resulta claro que la anáfora con una epiclesis más antigua es la siria de Santiago. He aquí su texto en sus elementos substanciales, dejando en puntos suspensivos algunos elementos sinónimos o de glosa, o que parecen claramente añadidos tardíos. El formulario presenta dos partes, claramente distintas entre sí. Lo indicamos en la transcripción [4]:

I

«Ten piedad de nosotros, ¡oh Dios
Pantocrator!
y envía (ἐξαπόστειλον)
sobre nosotros
y sobre la ofrenda propuesta
tu Santo Espíritu ...(viene un desarrollo sobre el E. Santo),
a fin de que descienda (ἐπιφοιτήσαν)

II

y haga (ποιήσῃ) de este pan
el cuerpo de Cristo...,
para el perdón de los pecados
y la vida eterna de quienes lo reciben;
así como de la mixtión de esta copa,
la sangre... de Cristo,
para el perdón de los pecados
y la vida eterna de quienes la reciban».

Como se ve, la primera parte pide simplemente la venida del Espíritu Santo sobre los dones. La segunda suplica la transformación de esos mismos dones con vistas a unos efectos determinados que especfica.

Comparando esta epiclesis con su versión griega («Anáfora griega de Santiago»), vemos con facilidad que ya ha habido una evolución. En vez de dos, tiene tres partes. Dice así [5]:

I

«Ten misericordia de nosotros, ¡oh Dios
Pantocrator!
y envía (ἐξαπόστειλον)
sobre nosotros
y sobre los dones propuestos
tu Espíritu absolutamente santo... (viene un desarrollo sobre
[el E. Santo).

4 B. BOTTE, o.c., p.51; c.33.
5 C.33.

II

A este mismo Espíritu absolutamente santo
envíalo (κατάπεμψον), Señor,
sobre nosotros
y sobre los dones propuestos,
a fin de que descienda
con su (presencia) venida
santa, buena, gloriosa;
santifique

III

y haga (ποιήσῃ) de este pan
el cuerpo santo de Cristo,
y de esta copa,
la sangre preciosa de Cristo,
para perdón de los pecados y vida eterna
de quienes lo reciben...».

La segunda parte (ausente en la versión siria, exceptuado el verbo «a fin de que descienda»), aparece como una repetición de la primera. En este sentido, la epiclesis siria representa mejor la forma más antigua.

Las *Catequesis mistagógicas,* atribuidas a San Cirilo de Jerusalén, confirman la antigüedad del esquema bipartito [6]:

«Invocamos al Dios, amigo de los hombres, pidiéndole envíe su Santo Espíritu para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo».

La epiclesis de la «Anáfora de San Basilio» comienza de modo similar a ésta de las *Catequesis mistagógicas* [7]:

I

«Nosotros, pecadores, indignos siervos tuyos,
postrándonos ante la benevolencia de tu bondad,
confiados en tu misericordia,
nos acercamos a tu altar y depositamos en él
los «antitipos» (ἀντίτυπα) santos
del cuerpo y sangre de tu Hijo,
invocándote (παρακαλοῦμεν), ¡oh Dios, amigo de los hombres, Señor bueno!,
y pidiéndote venga (ἐλθεῖν) tu Espíritu Santo
sobre nosotros tus siervos
y sobre los dones propuestos;
y los bendiga y santifique (ἁγιάσαι),
y muestre lo santo de lo santo (ἅγια τῶν ἁγίων).

II

Haga (ποιήσει) que este pan santo
llegue a ser el pan santo (ἅγιον) de Cristo...
para el perdón de los pecados y la vida eterna

6 C.33.
7 C.32.

de quienes lo reciban.
Y que también la copa llegue a ser
la sangre preciosa de la Nueva Alianza del Señor,
para el perdón de los pecador
y la vida eterna de quienes la reciban».

En esta epiclesis pecibimos también una repetición, una dualidad o como dos epiclesis fusionadas. La primera termina en «muestre lo santo». La segunda se nota que forma una unidad autóctona o que es un añadido respecto de la primera, en la inconexión sintáctica-gramatical. El «haga que este pan» es, en el original griego, un subjuntivo (ποιήσει), cuando todos los demás verbos van en infinitivo (ἐλθεῖν, ἁγιάσαι, ἀναδεῖξαι), Se pasa, sin transición, del infinitivo al subjuntivo. Hay una ruptura en la construcción.

Pero, además, existe una versión copta, sin publicar aún, de la «Anáfora de San Basilio», cuya epiclesis, efectivamente, no tiene esta segunda parte.

Nótese también que el ἀναδεῖξαι tiene un equivalente en la epiclesis de las *Constituciones apostólicas* (ahí ἀποφήνῃ)[8].

La expresión ἅγια τῶν ἁγίων parece una influencia de la aclamación diaconal antes de la comunión *(sancta sanctis)*, que se generaliza en el siglo IV por Oriente.

Finalmente, la anáfora atribuida a San Gregorio Nacianceno, que Botte toma como último punto de referencia para su análisis, presenta en su epiclesis los mismos síntomas que las anteriores. Se compone de tres partes, de las cuales la tercera es claramente un añadido. He aquí la traducción del texto griego que trae el artículo citado de Botte[9]:

I

«Tú, Señor, con tu voz, transforma (μεταποίησον) los (dones) propuestos.
Con tu presencia realiza esta liturgia mística.
Consérvanos el memorial de tu servicio (culto) (λατρεία).

II

Envía (κατάπεμψον) tu Espíritu absolutamente santo,
para que descienda (ἐπιφοιτήσαν) con su presencia santa y gloriosa
y santifique (ἁγιάσῃ) y transforme (μεταποιήσῃ)
estos dones propuestos, santos y preciosos.

8 Sobre ἀναδεῖξαι, en relación con la epiclesis, pueden verse los textos de los siguientes Padres: San Basilio, *De Spiritu Sancto* XXVII 66: PG 32,188; San Jerónimo, *Epist.* 98,13: CSEL 55,196-197. Conviene tener en cuenta los siguientes estudios: E. Peterson, *Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien.* Festgabe A. Deissmann (Tubinga 1927) p.320-326. Véase la recensión de A. Baumstark en Jhr. F. Lw. 7 (1922) p.357.

9 B. Botte, *L'épiclèse...* p.60.

III

Y haga que este pan llegue a ser el cuerpo santo de tu Cristo,
para el perdón de los pecados y la vida eterna
de quien lo reciba,
y esta copa, la sangre preciosa de tu Cristo...,
para el perdón de los pecados y la vida eterna
de quien la reciba».

Constatamos que la tercera parte es idéntica a la segunda parte de la epiclesis de Santiago (siria). Aquí resulta un añadido a las dos partes anteriores que forman una epiclesis completa, con caracteres propios. Es la misma unidad redaccional que vimos era también añadido en San Basilio. La epiclesis de la «Anáfora griega de Santiago» sería, según Botte, el producto de la fusión de dos epiclesis distintas, una de las cuales, la que forma su tercera parte, está conservada mejor en la anáfora atribuida a San Gregorio de Nacianzo. Esta y la de San Basilio la sobreañaden a su epiclesis como parte última, por influencia de la «Anáfora de Santiago». Aislándola, tenemos, según Botte, un núcleo o fragmento de epiclesis propia e independiente. Como este fragmento forma la segunda parte de la epiclesis de Santiago (reducida a su forma primera, es decir, siria), resultaría que esta epiclesis de Santiago es el resultado de la fusión de dos epiclesis.

Si aceptamos la tesis de Botte, deberíamos añadir que la forma primera de esta segunda epiclesis se halla mejor conservada, es decir, más en su forma primera, en la versión griega de Santiago (tercera parte de la epiclesis). En la versión siria se ve que ha sido ampliada siguiendo la ley del paralelismo simétrico.

El argumento último o *a priori* (porque aún no lo hemos probado) de la interpretación anterior es que la primitiva epiclesis no se refiere a la transformación (μεταποιεῖν, ποιεῖν) de los dones. Más adelante veremos las razones que hay para tal aserto. Aceptado este argumento, puede resultar probable la explicación de Botte.

Más difícil es explicar el origen de la epiclesis de la «Anáfora del Crisóstomo». Recordemos su texto [10]:

I. «Te invocamos (παρακαλοῦμεν) y pedimos (δεόμεθα) y su-[plicamos
II. envíes (κατάπεμψον) tu Espíritu Santo sobre nosotros
y sobre estos dones propuestos,
III. y haz (ποίησον) del pan el precioso cuerpo de tu Cristo,
y de la copa, la preciosa sangre de tu Cristo,
IV. transformándolos (μεταβαλών) con tu Espíritu Santo».

10 C.32 y BOTTE, o.c.

La primera parte es semejante al comienzo de la epiclesis de San Basilio (παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα). La segunda tiene en común con la de San Gregorio términos como κατάπεμψον. La tercera, con el verbo y la división en dos miembros, recuerda a la de Santiago. La cuarta es más original.

Por lo demás, es difícil deducir la época de su composición. Sí están claras las múltiples influencias recibidas. Además de las enumeradas, habría otras que mencionar (*Constituc. apost.* Func, 510-Hipólito...).

Comparando las epiclesis de Basilio, Gregorio, Santiago, Crisóstomo y *Constituciones apostólicas VIII*, podemos hacer el siguiente cuadro:

Basilio	*Gregorio*	*Santiago*	*Crisóstomo*	*Const. apost.*
ἐλθεῖν	κατάπεμψον	ἐξαπόστειλον	κατάπεμψον	καταπέμψῃς
ἐφ' ἡμᾶς	εφ'ἡμᾶς	ἐφ'ἡμᾶς	ἐφ'ἡμᾶς	
καὶ ἐπὶ πρ. δῶρα	καὶ ε. π. δῶρα	καί ε. π. δῶρα	και ε. π. δῶρα	θυσίαν
ἁγιάσαι	ἁγιάσῃ	ποιήσῃ	ποίησον	
ἀναδεῖξαι	μεταποιήσῃ		μετα βαλὼν	ἀποφήνῃ
		ἄρτον	ἄρτον	ἄρτον
		ποτήριον	τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ	ποτήριον

Notemos, a la vista del cuadro anterior, que ni la epiclesis de San Basilio ni la de San Gregorio conocen la división en dos miembros (uno referido al pan y otro al vino).

De esas dos epiclesis, la de Basilio parece la más sencilla y primitiva. Efectivamente, sólo pide la santificación de los dones (y la manifestación de esa santificación).

La epiclesis de San Gregorio añade la idea de la transformación. Las otras epiclesis tienen ya el desarrollo paralelizante con sus dos miembros, uno centrado en el pan y otro en el vino.

Volviendo ahora al modelo con cuyo análisis iniciamos el presente capítulo, a saber, el de los apóstoles («Adai y Mari»), nos damos cuenta de su cercanía a la epiclesis de Basilio (considerado, claro está, sin los elementos que hemos considerado como añadidos). Ambas giran en torno a la venida del Espíritu Santo (ἐλθεῖν, no hablan del envío, ἐξαπόστειλον, κατάπεμψον como las otras epiclesis) y a la santificación de los dones (ἁγιάσαι), idea ausente de las otras epiclesis, exceptuada la de San Gregorio.

Ni la epiclesis de San Basilio ni la de San Gregorio se refieren directamente a un efecto de transformación o cambio de los dones, como hacen las otras. (El santificar indica ciertamente una transformación, pero en un sentido muy lato, es

decir, la expresión es general.) El efecto transformador queda, por el contrario, trasladado (mejor, gravita ahí desde el principio) hacia aquellos que reciben por la comunión los sagrados misterios. La oración que sigue a la epiclesis en la liturgia de Basilio contiene una cláusula muy similar a la que cierra la epiclesis de los apóstoles («Adai y Mari»):

«ἵνα... εὕρωμεν μέρος καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι»

(Para que seamos hechos herencia y parte con los santos, los cuales fueron desde siempre de tu beneplácito.)

Se puede decir que la epiclesis de la «Anáfora de los apóstoles» (Adai y Mari) representa un modelo antiguo, anterior a la de San Basilio, al menos tal como nos llega. (En cambio, tal como la hemos desmontado, privándola de su desdoblamiento, quizá habría que decir lo contrario).

Muy próxima y muy similar a la de San Basilio es la epiclesis de Hipólito. Se refiere enteramente a la comunión. Incluso no alude a ningún efecto directo sobre la oblata misma, ni siquiera su santificación. Por eso algunos autores piensan que refleja un esquema aún más antiguo, el más antiguo de todos [11]. Botte ha probado que es auténtica y no añadida. También ha probado que el *Testamentum Domini* tiene esta epiclesis de Hipólito, como lo demuestra la versión siria rectamente interpretada [12].

Las otras dos epiclesis siro-orientales reflejan ya diversas influencias siro-occidentales, de época tardía. La de San Juan Crisóstomo reflejaría el estadio más avanzado de evolución. Puede, por ejemplo, notarse la cláusula con μεταβαλών añadida en un sentido de mayor precisión.

En fin, la epiclesis de Santiago ha influido en la de Basilio, Gregorio, Crisóstomo y quizá *Constituciones apostólicas,* haciendo doblar o duplicar sus partes. El breve esbozo de las *Catequesis mistagógicas* puede que sea su antecedente [13].

El lugar que ocupa u ocupó, según Botte, la epiclesis en estas anáforas antiguas, tras la anámnesis y la súplica de intercesión, puede considerarse como un síntoma de su carácter tardío y secundario dentro de la anáfora. Aparece cuando ésta ya ha sido elaborada. No es componente primitivo.

Esta cuestión nos sirve de puente para entrar en una

11 H. J. Schilz, *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo de Br. 1964) p.28.
12 B. Botte, *L'épiclèse de l'Anaphore d'Hippolyte:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale XIV (1947) 241-252. Véase también, del mismo autor, *The so-called Epiclesis in Hippolytus:* Harv. Theol. Review 40 (1947) 100.
13 F. L. Gross, *St. Cyril of Jerusalem's lectures on the christian Sacraments* (Londres 1951) p.XXXVI-XXXIX.

nueva, la de la génesis formal, pero sobre todo teológica de la epiclesis.

Realmente son varias las líneas o ideas teológico-dogmáticas que acaban dando como resultado este fragmento de la anáfora llamado epiclesis. Alguna de estas ideas brotan directamente por la bendición eucarística como un retoño de la savia interior que corre por el tronco común. Me refiero sobre todo a la idea que hace nazca el mismo nombre de epiclesis, proveniente de ἐπικαλεῖν, invocar. La bendición eucarística es una solemne invocación del nombre, del nombre de Dios ante todo. Lo vimos en los primeros capítulos. La primera parte de la anáfora tiene aquí su única razón de ser. Pero toda ella es una glorificación del nombre de Dios, según los Padres apostólicos interpretan a Mal 1,11.

La invocación del nombre de Dios sobre personas o cosas hace descender sobre ellas la fuerza del mismo Dios, cuyo nombre es signo y sacramento de su esencialidad. En el Antiguo Testamento, el nombre (שם) de Yahvé asegura su presencia (ya se piensa así en los tiempos anteriores al exilio). La misma cita de Mal 1,11 nos muestra la importancia de la invocación del nombre. Recuérdese igualmente lo que dice el Nuevo Testamento:

> «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

En nombre de Jesús hacen los apóstoles los milagros (Lc 10,17; Mc 9,38; Act 3,6.16; 4,7.10,30). Bautizar en su nombre es devenir su propiedad, porque se invoca su nombre (1 Pe 2,9).

Lo esencial de la epiclesis, dice Casel, está en la invocación del nombre de Dios. Por esta invocación desciende la misma Divinidad sobre aquello sobre lo que se la invoca. Ciertamente, entre cristianos, como entre los hebreos también, esta invocación parte de una actitud humilde y suplicante; no es un conjurar o apresar mágicamente lo trascendente [14].

Fr. Nötscher nos hace ver que no basta con hacer un análisis del grecismo de ἐπικαλεῖν. Sobre todo hay que apoyarse en la interpretación de los LXX. En los LXX, «invocar el nombre de Dios sobre una persona o cosa» significa que esta persona o cosa deviene propiedad de Dios [15]. La epiclesis, por lo tanto,

14 *Zur Epiklese:* Jhr. f. Lw. 3 (1933) 100-180.

15 El año 1942 tuvo lugar un debate sobre la epiclesis especialmente entre J. W. Tyres y R. H. Conolly en la revista Journal of theological Studies. Casel interviene con su trabajo citado en la nota anterior. Fr. Nötscher aporta lo suyo, especialmente apoyándose en el análisis filosófico de los LXX. Véase, sobre todo, su artículo *Epiklese in biblischer Beleuchtung:* Biblica 30 (1949) 401-404.

en cuanto invocación, es una transportación de algo o alguien a Dios. Y, por consiguiente, la prósfora está en muy estrecha relación con la epiclesis, como muestra y prueba la liturgia. La prósfora alcanza su objetivo si es aceptada por Dios. Para evitar toda clase de magia, la ofrenda (prósfora) se pone en forma deprecativa-invocativa (epiclesis). Podemos, pues, decir que la anáfora implica la prósfora y la epiclesis.

Queda claro que la epiclesis, considerada como invocación del nombre, tiene una fuerza santificadora y, ya al menos en ese sentido, consecratoria. Con otras palabras y desde otra perspectiva, pero manteniéndonos dentro de la quididad de la anáfora, hemos repetido la misma idea otras veces. Bendecir es santificar, porque es ofrecer, dijimos en el capítulo anterior. Ahora vemos que es santificar, porque es invocar el nombre de Dios, lo cual equivale a bendecir y ofrecer, sólo que descrito desde otro punto de vista.

De todo lo anterior se desprende una conclusión inmediata. Epiclesis es toda la anáfora. La gran invocación del nombre —de Jesús y de Dios— se hace por medio de la oración eucarística, tomada en su totalidad. Esto que teológica y bíblicamente es incuestionable, parece avalado por testimonios antiguos hasta filológicos. Citemos simplemente la *Tradición apostólica* de Hipólito:

«Calicem in nomine Domini benedicens accepistis quasi antitypum sanguinis Christi» [16].

Como dice Betz, ευχαριστεῖν y ἐπικαλεῖν están en la misma línea [17].

Esta concepción y visión global de la anáfora como epiclesis inicia con el paso del tiempo un proceso de reducción y concreción en un doble plano. Por un lado se concreta y singulariza ese nombre. No se invoca sólo a Dios con sus títulos, como hacía la plegaria vetero-testamentaria, sino a una de las divinas Personas. Por otro lado, se crea una como cláusula muy particular dentro de la anáfora, para que exprese muy explícitamente este sentido «epicléctico» diluido de la plegaria eucarística. Esta cláusula es la epiclesis como género particular

16 Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* 38 p.84; véase también Justino, *Aología* I 65; Ireneo. *Adv. haeres.* IV 18,5; Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* I 7. Se pueden consultar los siguientes estudios:
L. Grimmelt, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes* (Münster 1942) p.91;P. Cagin, *L'Eucharistie. Canon primitif de la Messe* (Roma-París 1912) p.69; J. R. Gejsselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Munich 1933) p.198; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1955) p.175; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo Br. 1955) p.325.
17 J. Betz, o.c., p.329.

oracional; precisamente el que hemos analizado al comienzo del capítulo.

El primer plano de reducción particularizante plantea un primer problema. ¿Se invoca sólo al Espíritu Santo? ¿No ha existido una epiclesis dirigida al Logos? J. Betz responde negativamente a la primera cuestión y afirmativamente a la segunda [18]. Botte y Capelle opinan lo contrario, sobre todo en lo referente a la «Anáfora de Serapión» [19].

Lo cierto es que, muy desde el principio, se invoca al Espíritu Santo. Se concibe la consagración como una prolongación de la encarnación o como situada en un plano análogo. Y así como ésta es considerada obra del Espíritu Santo («se encarnó de María por obra del Espíritu Santo»), igualmente se atribuye aquélla a la tercera persona de la Trinidad.

Lo que el Espíritu Santo toca es santificado. Tocar significa tomar en posesión. Una expresión análoga muy bíblica y muy usual en la epiclesis es el posarse del Espíritu Santo (Is 11,2; 42,1-4; Joel 3,1-5).

La adición del participio *sanctificans* a los verbos *gratias agens et benedixit* de la narración de la cena y de los que es sujeto Jesús aparece en las *Constituciones apostólicas* VIII, en la «Anáfora de Santiago», «de San Juan Crisóstomo», en las distintas versiones de San Basilio (griega, copta y etíope), y así en 60 anáforas de las 80 que revisa Cagin [20]. Pero lo importante es que la «Anáfora de Santiago», así como la «de San Marcos» añaden *implens Spiritu Sancto.*

Como el Espíritu Santo manifestó a Cristo en el Jordán, descendiendo sobre El, así ahora se pide muestre lo «santo de lo santo» [21].

Naturalmente, semejante evolución corre pareja con un desarrollo elucidador del dogma y la teología del Espíritu Santo. San Atanasio, en su lucha contra los pneutómacos, ayuda decisivamente al desarrollo. Empieza a planear sobre la anáfora la imagen de la Trinidad. La epiclesis, dirigida al Espíritu Santo, acaba de completar la explícita estructura trinitaria de la plegaria eucarística.

El segundo plano de reducción delimitadora consiste en acotar dentro de la anáfora un sector que concentre y exprese su carácter global de invocación del nombre, es decir, la epiclesis que podemos llamar posconsecratoria o epiclesis *sensu*

18 J. Betz, o.c., p.334.
19 B. Botte, *L'Euchologe de Serapion est-il authentique?:* Oriens christianus 48 (1964) 50-56; B. Capelle, *L'Anaphore de Serapion:* Muséon 59 (1946) 425-443.
20 P. Cagin, o.c.
21 J. Betz, o.c., p.305.308.311.

stricto. Nos hallamos ante un caso muy similar al de la anámnesis, a propósito del cual tuvimos que introducir la misma distinción de *sensu stricto* y *sensu lato.*

Sin embargo, este proceso es distinto de otro mucho más tardío propulsado por los teólogos bizantinos del siglo XIV que fija la consagración del pan y del vino dentro de esta zona acotada de la epiclesis *sensu stricto* [22]. Hemos visto que desde la época en que nacen las «Anáforas de Santiago», *Constituciones apostólicas,* Crisóstomo... se atribuye una fuerza transformadora a la epiclesis; pero no en sentido exclusivo o aislante, es decir, sin la preocupación de fijar lindes. Esta es una preocupación de la baja Edad Media. En el capítulo próximo veremos en qué sentido en las Iglesias de Occidente sucede un fenómeno similar por la misma época respecto de la consagración.

En las distintas versiones y elaboraciones de la cena e institución eucarística que tienen las anáforas se produce un fenómeno curioso. Apoyándose en Mateo (26,28), el único evangelista que señala expresamente un efecto o fruto de la recepción del cuerpo y sangre de Cristo (a saber, el perdón de los pecados), los redactores de las distintas anáforas van ampliando esta breve cláusula de Mateo, añadiéndole los otros «efectos» o «frutos» más señalados de la comunión (lo mismo que las palabras paulinas posconsecratorias sobre el anuncio de la muerte de Cristo son también aumentadas con adiciones, ampliando el objeto directo de dicho anuncio) [23]. Así, bastantes anáforas mencionan la vida eterna (las de San Gregorio, Santiago—siria—..., en total 36) [24]; la vida nueva, que es eterna y ha de venir (Cristóstomo—versión siria—); la dicha futura, que durará siempre (San Juan Evangelista—versión siria—); la preparación a la vida eterna, la vida por los siglos de los siglos...

Ahora bien, todos estos efectos, incluido el de Mt 26,28 (perdón de los pecados), son precisamente algunos de los principales que indican las epiclesis de comunión. ¿Se trata de una posible influencia sobre la consagración, o viceversa, como la que apunta en la anámnesis el final de la consagración? Nótese bien que el tema de los efectos de la comunión se suele plantear también muy principalmente en el cuerpo central refiere la acción salvadora de Cristo y sus efectos.
de la anáfora, antes de la consagración, ese cuerpo central que

22 J. BETZ, o.c., p.330; H. J. SCHULZ, o.c., p.32.
23 C.38.
24 P. CAGIN, o.c.

Puede pensarse también en otra hipótesis para explicar la evolución de la epiclesis. Puede verse en ella una consecuencia de la interpretación teológica de la consagración como prolongación de la encarnación y de sus efectos redentores.

Pero demos un último salto hacia atrás, para ver, siquiera sucintamente, la raíz neotestamentaria de la epiclesis pneumática.

Si toda la anáfora tiene un carácter de epiclesis, ya existe una primera abertura pneumatológica en la oración eucarística, además muy *in radice*. «Nadie puede decir Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo», dice San Pablo (1 Cor 12,3). La anáfora, que es bendición y confesión de fe, brota de la acción y de la luz del Espíritu; por consiguiente, está santificada por la influencia del Espíritu y tiene un valor pneumatológico-profético. El celebrante que proclama la acción de gracias está en la línea de Zacarías, de quien Lucas (1,67) nos dice: «Profetizó en el Espíritu Santo».

Por lo que se refiere al efecto de la anáfora como epiclesis, o a la epiclesis, la carta a los Romanos (15,15-17) es un primer testimonio neotestamentario fundamental [25]. Dice así:

> «En virtud de la gracia que Dios me ha hecho de ser un oficiante (λειτουργός) de Cristo Jesús entre los paganos, sacerdotes (ἱερουργοῦντα) del Evangelio de Dios, a fin de que los paganos lleguen a ser una ofrenda (προσφορά) agradable (εὐπρόσδεκτος), santificada (ἡγιασμένη) por el Espíritu Santo».

Este texto refleja una conciencia y un modo de entender el culto cristiano en una clara perspectiva pneumatológica. San Pablo está aludiendo a la vida litúrgica de la comunidad cristiana primitiva. Todos los términos empleados por él en el texto cristiano son términos técnicos del culto, de un culto cristiano o cristianizado.

Epiloguemos nuestro capítulo presente con una brevísima referencia a la epiclesis occidental. También en las liturgias occidentales, y concretamente en la romana, existe la epiclesis, aunque con unos caracteres menos definidos, quizás menos evolucionados.

Prescindiendo ahora de las razones genéticas, digamos que suele considerarse como epiclesis la oración *Quam oblationem*, anterior a la consagración. Este texto pide sea «bendecida» la oblación (una de las peticiones de la epiclesis oriental). Sólo esta expresión basta para sugerir la acción del Espíritu, aunque

25 J. Mateos, *L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de s. Jean Chrysostome*: Proche Orient Chrétien 9 (1959) 193-208.

no se le dé nombre [26]. El nombre expreso del Espíritu Santo no es requisito de la epiclesis, entendida en el sentido en que la hemos visto desarrollada.

Por otro lado, parece que πνεῦμα y λόγος son dos vocablos intercambiables para referirse al Espíritu (1 Pe 2,2-5; Rom 12,1...). Así, el adjetivo *rationabilis* sería una huella más en favor del carácter de epiclesis de nuestra oración y su propio discutido significado quedaría aclarado [27].

Por lo demás, es sabido que la liturgia egipcia sitúa la epiclesis antes de la consagración. Eso no impide que haya también otra oración con carácter de epiclesis en su lugar más común, tras la consagración y la anámnesis.

Así, la oración *Supplices te rogamus* del canon romano ha sido entendida también en tal sentido *(omni benedictione caelesti et gratia repleamur)*. ¿Es el eco de una epiclesis de consagración, pero colocada donde la suelen colocar las anáforas orientales? ¿Es un desdoblamiento tardío de la epiclesis preconsecratoria, o viceversa? Las anáforas alejandrinas tienen también otra en este momento.

Dentro del mismo contexto, es cuestión muy debatida el significado del ángel en esta oración *Supplices*. ¿Es Cristo? ¿Es simplemente un ángel? [28].

Obsérvese, como dato final, que los dos rastros de epiclesis detectados en la misa romana (la oración anteconsecratoria *Quam oblationem* y la posconsecratoria *Supplices)* se encuentran ya substancialmente en el esbozo de canon transmitido por el tratado de *De sacramentis* atribuido a San Ambrosio. La antigüedad del documento concuerda con la imprecisión de estas trazas de epiclesis.

Como ejemplo de que en Roma han existido epiclesis más explícitas, suele citarse la contenida en el prefacio consecratorio del agua bautismal, la vigilia pascual [29].

La liturgia gálica tiene distintas formas de epiclesis. Algunas son muy similares a las orientales más desarrolladas (siria y egipcia). Un ejemplo: En la misa de la Asunción, tras la consagración, leemos como *post mysterium* la siguiente oración:

26 B. BOTTE, *Le Canon de la messe ramain* (Lovaina 1935) p.61.

27 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II p.239; B. BOTTE, *L'Ordinaire de la Messe* (Lovaina 1953) p.117-122; *Theol. Wörterb. z. N. T.* (Kittel) λογικός IV p.145-146.

28 B. BOTTE, *L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romain au moyen âge:* Recherche de théologie ancienne et médiéval 1 (1929) 285-308; B. BOTTE, *Le Canon...* p.66; J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II p.286.

29 *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis circuli* 1.1 c.44. Edición Mohlberg, p.72.

«Descendat, domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperator paraclitus Spiritus, ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, caelesti permutatione te sanctificante sumamus, ut translata fruge in corpore, calice in cruore proficiat meritis quod obtulimus pro delictis» (*Missale gothicum*)[30].

En la misa de San Germán obispo, del *Missale gallicanum vetus,* encontramos la siguiente oración, también *post secreta* (es decir, tras la consagración):

«Discendat (descendat), precamur, omnipotens deus, supplices hec que tibi offerimus, verbum tuum sanctum, discendat instimabilis gloriae tuae spiritus, discendat antiquum indulgentiae tuae donum ut fiat oblatio nostra hostia(m) spiritualis (in) odorem suavitatis accepta(m)»[31].

La epiclesis está dirigida al Logos y al Espíritu Santo, pero parece de consagración, aunque no con mucha claridad.

Otras formas anteponen la petición de bendición de la oblata. La invocación del Espíritu viene después[32]. (Parece que esta epiclesis precede a la consagración).

Finalmente, podrían citarse ejemplos que identifican bendecir con santificar[33].

Hay otras formas más decadentes o desvaídas. En conjunto vemos que la liturgia gálica, al menos por los ejemplos citados, ayuda poco para esclarecer la cuestión de la evolución o génesis de la epiclesis[34]. Pero conviene retener el dato de que la epiclesis pertenece propiamente al ordinario (es decir, al esquema) de la misa (canon) con el nombre de oración *post secreta* o *post mysterium.*

En la liturgia mozárabe encontramos también ejemplos de diferentes tipos. Algunos no concretan la persona de la Trinidad a quien dirigen la invocación. Se refieren a la *virtus* divina o a su bendición simplemente; por ejemplo, los números 387.423 del *Liber mozarabius sacramentorum;* tiene al Espíritu Santo como destinatario el número 1314. Otras veces se invoca al Padre (1039) o se pide la venida de un ángel (1333). Se dirigen a Cristo claramente los textos de los números 579.1342.1132, y al Logos el del 452[35].

Un efecto muy reiteradamente impetrado por la epiclesis tanto mozárabe como gálica es la aceptación de la ofrenda. La epiclesis se asimila a la oración de ofrenda. Se ve que poco a poco se borran las fronteras entre los diversos fragmentos

30 *Missale gothicum* n.100. Edición Mohlberg, p.30. Véanse también los n.154 y 431.
31 *Missale gallicanum vetus.* 8.a ed., Mohlberg, p.5.
32 *Missale gothicum* n.271.
33 *Missale gothicum* n.57.280.
34 H. Lietzmann, *Liber mozarabicus sacramentorum* 1912.
35 Ver Ferotin, *Liber mozarabicus sacramentorum* 1912.

de la anáfora, concretamente entre la prósfora y la epiclesis, tal como nosotros, con la mejor tradición, hemos distinguido.

Pero retengamos de nuevo la observación importante que de modo general se puede hacer a propósito de la misa mozárabe, como la hicimos a propósito de la gálica. La epiclesis pertenece al ordinario, es decir, al esquema (no a los formularios) fijo del canon. (En el nombre de oración *post pridie* se alude al *qui pridie,* es decir, a la narración de la cena, como *post secreta* o *post mysterium* se refieren a lo mismo, sólo que desde distinto punto de vista, el del silencio o el del misterio ambientes en ese momento de la celebración.)

CAPITULO 41

CONSAGRACIÓN

Para la conciencia hodierna del pueblo cristiano, la cima de toda la misa es la consagración. En ella culmina todo lo anterior de la celebración eucarística, y lo posterior no lo rebasa. La consagración es como la suprema y solemne altiplanicie de la santa montaña a la que conducen, ascendentes, los muchos caminos de toda la liturgia cristiana sacramental y eucarística. Aquí mueren, porque aquí alcanzan su objetivo terminal.

Esta conciencia actual de la Iglesia ha sido permanente a lo largo de toda su vida histórica. La Iglesia pretérita, lo mismo que la presente, ha sido siempre fiel a esta conciencia. Es verdad que muchos matices en la manera de vivir esta fe han cambiado a lo largo de los siglos. El conocer la historia de tales cambios puede ayudar a enriquecer y ahondar cada vez más la fe de la Iglesia presente y futura, así como su vivencia al celebrar el memorial del Señor.

Hemos mencionado ya en distintos contextos estos matices cambiantes. Nos toca ahora hacer una síntesis coherente de las diferentes referencias anteriores, recoger los hilos de la trama de nuestro trabajo en un haz final, en una unidad última, ya que la consagración es también la meta donde se aúna, a nivel supremo, toda la vida cristiana.

Poco a poco, con el paso de los años y la reflexión teológica-fiducial, podemos ir ensanchando nuestra visión panorámica de creyentes en el misterio pascual de Cristo, en un avance permanente hacia la consecución de su horizonte absoluto.

Hemos empleado alguna vez el término «consagración».

Mas, a menudo, nos ha salido otro: «santificación». En el libro primero (c.9) se hizo ya presente nuestro tema de ahora. La bendición preparaba la «shekiná» sobre todas las cosas que la reciben. La bendición santifica.

Hemos visto también que la prósfora, como ofrenda, está en la línea de la bendición y, por lo tanto, de su efecto santificador. La acción oblativa se realiza no sólo por la palabra, por el formulario anafórico o profórico. Se realiza con el gesto, con el signo de la desposesión, con el banquete sagrado, con la destrucción de la víctima, con el desangramiento.

Por lo tanto, a la santificación se llega tanto por el sacrificio como por la bendición o el formulario oferente. No son caminos distintos. Hay una gran unidad entre ellos. En el primer libro vimos que, de hecho, el sacrificio iba siempre acompañado de la bendición. También hemos hecho otra constatación. El verbo προσφέρειν, que es usado en la oración posconsecratoria de oblación—dentro de la anáfora—, es prácticamente sinónimo de ἀναφέρειν, raíz verbal del término anáfora, el cual, según sabemos, designa la plegaria eucarística como conjunto y unidad [1].

La oblación a Dios de una realidad creada, bien por la plegaria eucarística, bien por un sacrificio material o bien por ambas cosas, no alcanza la santificación para esta realidad o para el hombre de una manera mecánica automática, como piensan las religiones magicistas.

Dios es siempre libre, permanece siempre libre, por encima y fuera de todo lo distinto a El. De ahí que toda gestión bendicional-oblativa humana, por definición, tenga una dimensión intrínseca deprecativa, impetratoria, suplicante. La cristalización textual de tal dimensión, dentro de la plegaria eucarística, es la epiclesis. La epiclesis encadena radicalmente con la idea de la prósfora, la continúa o desarrolla, lo mismo que la prósfora continúa y desarrolla la de la anáfora (*beraká* cristiana) [2].

Ya dijimos lo mismo, sólo que con otras palabras y desde otro ángulo, al hablar de la epiclesis como invocación del nombre.

La invocación del nombre, la epiclesis, la prósfora, la anáfora o bendición tienden, bien por identidad, bien por relación mutua o no mutua (dejemos ahora esta cuestión más especulativa), a la acción santificadora. Entre los verbos que preceden

1 A. Baumstark, *Anaphora*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* I p.412.
2 J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo Br. 1955) p.320.

a las palabras de Cristo: «Esto es mi cuerpo», el Nuevo Testamento menciona el bendecir o dar gracias. Muchas anáforas, sobre todo orientales, añaden como sinónimo o compañero inseparable «santificar». Lo vimos en el capítulo anterior. La «Anáfora de Santiago» y la «de San Marcos» agregan, siguiendo la misma línea: «y llenó (colmó) del Espíritu Santo». Así nos dan una descripción concreta de lo que entienden por santificar y bendecir o de lo que relacionan íntimamente con estos verbos. La epiclesis de las anáforas anteriores y, en general, de las del tipo alejandrino, empiezan con la súplica: «Llena, Señor».

Podemos, por lo tanto, dar un nuevo paso y preguntarnos: ¿Qué es la acción santificadora (o santificación)?

También en distintos contextos nos hemos detenido a analizar el sentido y el concepto de lo santo, de la santidad. La santificación es un aspecto consecuente, derivado. No tenemos ahora sino sacar las últimas consecuencias.

Según la historia de las religiones, el concepto de lo «santo» implica un doble momento: la segregación de lo «profano» y la llenura de lo divino. La santidad es una propiedad de Dios. Santo equivale a divino. Pero es santo también el lugar, la cosa, la persona donde Dios se revela. Participa, por lo tanto, de su santidad, su nombre y todo lo que a través del culto entra en relación con Dios, con Yahvé.

El verbo santificar (ἁγιάζειν; agiaxcin) expresa la acción segregante, la «separación» de la región que es propiedad del hombre y la transpropiación a Dios. El objeto formal de esta acción santificadora se convierte en santo. La ofrenda eucarística es denominada en las liturgias orientales ἅγια ἁγίων, expresión muy usada por el Antiguo Testamento, en relación con el culto (la ofrenda, el tabernáculo, el recinto más interior del templo—Ex 26,33; Núm 4,4; 1 Re 8,6; 2 Crón 4,22; Ez 41,4; Heb 9,3—).

En el sermón de despedida del Señor, según San Juan, dice Jesús:

«Y yo me santifico (ἁγιάζω) por ellos, para que ellos sean santificados en la verdad».

(Juan 17-19).

Aquí tenemos un claro ejemplo del doble sentido de santificar, a saber, entregarse, donarse, transportar, sacrificar (primer sentido), haciendo algo sagrado, introduciéndolo en la esfera, en el «dominio» *(reduplicative sumptum)* de la Divinidad.

Cuando la Iglesia quiere consagrar, santificar algo, para introducirlo en la esfera de su propio culto, segregándolo del uso profano, pronuncia su solemne bendición ascendente del más puro estilo berakático. Todo el repertorio de fórmulas bendicionales que la Iglesia guarda cuidadosa y maternalmente en sus libros litúrgicos, especialmente en el *Pontifical romano* (la Iglesia romana), son la mejor confirmación de esta íntima relación entre bendición y consagración [3].

En los viejos documentos litúrgicos o *Sacramentarios* se usa la expresión *praefatio* en vez de bendición, lo cual para nuestra sensibilidad actual expresa mejor este carácter ascendente, doxológico de la bendición consecratoria-santificadora. Así se habla de *Praefatio palmarum, Praefatio uvae, Praefatio ordinandi subdiaconi... Praefatio ad clericum faciendum, ad virginem benedicendam, Praefatio lectoris, Praefatio calicis consecrandi...* [4] Hoy subsiste tal terminología en parte.

Por el contrario, nunca una oración colecta, secreta o poscomunión es denominada con tal término.

Resumiendo los textos principales del *Pontifical* actual, podemos hacer la siguiente síntesis. Hay una plegaria eucarística, bendicional, berakática, para la consagración (u ordenación, dedicación, bendición) de obispos, sacerdotes, diáconos, vírgenes, abades, agua bautismal, santo crisma, templos, altares, cementerios, cirio pascual, esposos—rito antiguo—, penitentes —reconciliación—).

En la liturgia oriental se puede hacer la misma encuesta. Se suelen mencionar los magníficos textos de la bendición del agua en Epifanía, en la vigilia pascual o en la liturgia bautismal [5].

La oración santificadora es llamada en latín *sacramentum*, teniendo aquí este término un sentido instrumental (lo que santifica). Así, San Ambrosio, en su tratado *De sacramentis*

3 J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venecia 1730; Graz 1960). Habría que completar las ideas, aquí tan someramente expuestas, sobre lo *Santo*, con la visión más integral y cristiana que la actual teología ha cobrado o recobrado de la encarnación de Cristo, como hecho decisivo en la historia religiosa del hombre y como puesta en cuestión de una distinción divisoria demasiado nítida entre sagrado y profano. Véase M. D. CHENU, *Los laicos y la «consecratio mundi»*, en *La Iglesia del Vaticano II* (G. Barauna II, Barcelona 1965) p.999-1015; E. SCHILLEBECKX, *L'Église et le Monde* I O-C p.142 (Roma 1964) y *Dieu et l'homme* (París 1966); K. RAHNER, *Der Mensch von heute und die Religion:* Schriften zur Theologie VI (1956) 15-16; J. P. AUDET, *La revanche de Promethee ou le drame de la religion et de la culture:* Rev. bibl. (1966) 5-30; G. VAHANIAN, *El ocaso de la «época religiosa» en su significación teológica:* Concilium 16 (1966) 280-290; J. GRANDMAISON, *Le monde et le sacré* (París 1966); J. P. AUDET, *Le sacré et le profane:* Nouv. Rev. Théol. 79 (1957) 32-61; W. WARNACH. *Kirche und Kosmos:* Enkainia (Düsseldorf 1956) 270-305; Y. CONGAR, *Jésu-Christ* (París 1964) p.220.

4 H. J. GRÄFF, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie:* Steyl (1959) 100.153.

5 A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p.63-64.

(IV,IV 14) habla de *verba sacramentorum,* refiriéndose al texto consecratorio. Los viejos libros que contienen los formularios de la misa y otras bendiciones acaban llamándose *Sacramentarios.*

Hay unas admirables constantes en la liturgia cristiana, una fidelidad a la tradición santa de la Iglesia, una coherencia perfecta que, sin embargo, suele pasar inadvertida o no es apreciada suficientemente.

Debemos añadir ahora que la acción santificadora de la plegaria eucarística no es una acción extrínseca sobre el sujeto receptor de ella. La acción santificadora le afecta en lo más íntimo y le lleva a una nueva condición. De ahí que las epiclesis más desarrolladas antes analizadas no sólo piden la bendición o la santificación de la oblata, sino que, dando un paso más de explicitación, incluyen en la petición su μεταβολή, el μεταβάλλειν , su transformación.

El substantivo μεταβολή, aplicado a la acción santificadora de la Eucaristía, aparece ya en Justino *(Apología* I 66) y tiene una tradición en la más antigua literatura teológica [6]. Otros verbos emparentados y empleados tanto por la epiclesis como por los Padres griegos en relación con la bendición eucarística son: ποιεῖν, μεταποῖεν μεθιστάναι, μεταστοιχειοῦν, μεταρρυθμίζειν, μετασκευάζειν [7].

Podemos ahora hacernos una pregunta que, a la vez, es objeción: Si la plegaria eucarística tiene un efecto consecratorio, ¿son superfluas las palabras precisamente llamadas de la consagración?

Esta pregunta implica otras que ya nos hicimos de forma más general en anterior contexto, pero sin dar entonces respuesta cumplida: ¿Cuál es la relación del valor y efecto consecratorio de las palabras de la consagración y el valor y efecto consecratorio de la anáfora?

Con estas dos preguntas llegamos a una cuestión medular del tratado dogmático *De Eucharistia* tal como hoy está configurado. Ya se echa de ver que no vamos a pretender aquí dar una solución completa a tales cuestiones. Solamente vamos a tratar de combinar algunas de nuestras afirmaciones, alcanzadas desde nuestro método ciertamente bíblico-litúrgico tan sólo, con los datos dogmáticos, siguiendo los pasos de investigaciones recientes sobre el particular, hechas por historiadores de la teología y escrituristas.

6 *De sacramentis* IV-IV 14. Edición BOTTE, *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des Mystères* (París 1952) p.108.
7 J. BETZ, o.c., p.309.

La limitación que nuestro método nos impone hace que no podamos realizar una encuesta amplia de documentos eclesiásticos, emanados de la autoridad magisterial de la Iglesia. Pero sí debemos, al menos, recordar aquí la doctrina del concilio Tridentino sobre los puntos que ahora nos interesan.

Dice el concilio en su sesión 13.ª (11 octubre 1551) c.1 (Denz 874):

«... cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem, disertis ac perspicuis verbis testatus est; quae verba a sanctis Evangelistis commemorata (Mt 26,26s; Mc 14,22s; Lc 22,19s) et a Paulo postea repetita (1 Cor 11,23s) cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt...»

El concilio mantiene la relación que toda la tradición ha establecido entre bendición y consagración («post... bendictionem se suum ipsius corpus»). La bendición, en principio, es la que hace que pueda ser el cuerpo de Cristo el recibido por los discípulos. Al concretar más cuáles son las palabras de la bendición, alude globalmente a los pasajes evangélicos y paulinos rememorativos de la cena.

Luego, en el c.3 (Denz. 876) continúa diciendo el concilio Tridentino:

«Nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant (Mt 26,26; Mc 14,22), cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse, quod praebebat; et semper haec fides in Ecclesia fuit, statim *post consecrationem* verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex *vi verborum,* ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque, vi naturalis illius conexionis et concomitantiae qua partes Christi Domini... inter se copulantur, divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem» [8].

La idea central del capítulo es afirmar la presencia del Cristo total bajo cada una de las especies. Pero de paso se hacen alusiones que nos interesan. En primer lugar, los incisos *statim post consecrationem* y *vi verborum.* El *statim post consecrationem,* ¿no se puede interpretar como una exclusión de la tesis oriental de que para la consagración es imprescindible una oración siguiente, a saber, una epiclesis?

En segundo lugar, la idea de que Cristo está ya presente anteriormente en las especies de pan y vino, antes de la comunión de los apóstoles, va dirigida contra una tesis protestante

8 Véase también Denz. 877; igualmente el comentario de K. RAHNER, *Palabra y Eucaristía:* Escritos teológicos IV (Madrid 1961) 323-365; véase también R. THEISEN, *Mass Liturgy and the Council of Trent* (Minnesota 1965).

conocida: la presencia de Cristo sólo durante la comunión, es decir, sólo *in usu*; por lo tanto, no independientemente de la comunión (Denz. 878.886). Por eso cita el concilio a Mc 14,22 y no a Mc 23,34.

Pero, en conjunto, si bien indirecta e implícitamente, el concilio parece decirnos que la forma de la consagración consiste en las palabras de Cristo, citadas por las narraciones bíblicas. Ahora bien, los documentos magisteriales no llegan a especificar qué palabras de Cristo son exactamente las que podríamos considerar como forma de la consagración eucarística. Por ejemplo, ¿pertenece a esta forma la cláusula *qui pro vobis et pro multis tradetur,* como opina Santo Tomás particularmente? [9]. ¿Pertenece toda la bendición, en el sentido estudiado a lo largo de nuestro libro? ¿Pertenecen todos estos elementos del mismo modo que las palabras *hic est calix sanguinis mei?*

De hecho, vimos ya que el concilio alude a *post benedictionem.* Pero entonces hay que preguntarse: ¿Qué bendición? ¿Una fórmula hoy ya no usada? Entonces, ¿cómo pudo ser parte integrante de la forma consecratoria? ¿Y el prefacio actual?

El concilio Tridentino no quiso resolver estas cuestiones disputadas [10]. Pero otro concilio, el Florentino, en su decreto *pro armenis* (22 nov. 1439: Denz. 698) y *pro iacobitis* (4 feb. 1441: Denz. 715), habla de que la forma del sacramento eucarístico es «verba Salvatoris quibus *hoc confecit sacramentum* quibus in consecratione corporis et sanguinis Domini sacrosancta romana Ecclesia, Apostolorum doctrina et auctoritate, firmitate semper uti consueverat» (Denz. 715).

Estas expresiones del concilio de Florencia tienen una venerable historia. Recordarla ahora muy someramente nos ayudará a marcar un camino iluminador a todas las cuestiones planteadas. La expresión *conficere sacramentum* proviene de San Ambrosio, o mejor del tratado *De sacramentis* a él atribuido. Precisamente este tratado es considerado por todos los autores como el exponente más característico de dos interpretaciones fundamentales para la evolución teológica posterior. Ciertamente, apenas se suele explicar cómo aparece ahí, cómo se prepara paulatinamente antes, qué pasos intermedios preceden. Pero el hecho es que para el tratado *De sacramentis* ambrosiano, la transformación operada por la consagración del pan y el vino debe ser entendida en su sentido absolutamente

9 *Sum. Theol.* 3 q.78 a.1.
10 J. ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa* IV (Madrid 1952) p.373.

realista. Este realismo suele ser denominado «metabolista», según el término griego que ya conocemos. Tal interpretación ve en el fondo de estos documentos de la tradición un anticipo de la transubstanciación.

Lo más innovador de San Ambrosio es la acotación, bastante clara, que hace de las palabras de Cristo *(esto es mi cuerpo..., mi sangre),* separadas del conjunto de la anáfora, como el texto verdaderamente consecratorio [11].

14. «Tu forte dicis: Meus panis est usitatus (es mi pan ordinario). Sed panis iste panis est ante *verba sacramentorum.* Ubi accesserit *consecratio,* de pane fit caro Christi. Hoc igitur adstruamus (probemos).
¿Quomodo potest qui panis est corpus esse Christi?
¿Consecratio igitur quibus verbis est cuius sermonibus? Domini Iesu. Nam reliqua omnia quae dicuntur in *superioribus* (anteriormente) a sacerdote dicuntur: laus deo defertur, defertur oratio (se alaba a Dios, se le dirige la plegaria), petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris. Ubi venitur ut *conficiatur* venerabile *sacramentum,* iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.
15. ¿Quis est sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit Dominus, factum est caelum; iussit Dominus, facta est terra... Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi.
Si ergo tanta vis est in sermone Domini Iesu ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant et in aliud commutentur...
16. Ergo tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem, sed post consecrationem, dico tibi quia iam corpus est Christi. Ipse dixit et factum est; ipse mandavit et creatum est. Tu ipse eras, sed eras vetus creatura; postea quam creatus es, nova creatura esse coepisti.
¿Vis scire quam nova creatura? Omnis, inquit, in Christo nova creatura (2 Cor 5,17)» (l.IV-V 14-16).

A continuación pone ejemplos de hechos que suceden *contra instituta et ordinem (naturae),* tales como el nacimiento de Cristo *ex virgine et Spiritu,* la separación de las aguas al pasar los israelitas, el cambio de agua salada en agua dulce. Y continúa (l.V 21.23.25):

21. «Vis scire quam verbis caelestibus consecretur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos: (inserta aquí el texto de la misa que hemos transcrito en el c.35).
23. Et vide singula. Qui pridie, inquit, quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem. Antequam consecretur, panis est; ubi verba Christi accesserint corpus est Christi...
Deinde ipse dominus Iesus testificatus est nobis quod corpus suum accipiamus et sanguinem...
25. Ergo non otiose dicis tu: Amen, iam in spiritu confitens quod acci-

11 Botte, *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des Mystères* (París 1961) p.108.

pias corpus Christi. Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos: Corpus Christi, et tu dicis: Amen, hoc est, verum.
Quod confitetur lingua, teneat adfectus convictio.
Ut scias autem: hoc est sacramentum, cuius figura ante praecessit».

Detengámonos, para el comentario, en la sentencia: *Ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.* La expresión *conficere corpus Christi* o *conficere sacramentum* aparece también en el *De mysteriis,* igualmente de San Ambrosio (IX 52; PL 16,424 y IX 53; PL 16,424). Reaparece en San Agustín, etcétera [12]. La expresión aparece bajo dos formas distintas en todas estas citas. La primera y más antigua es *conficere sacramentum corporis et sanguinis Domini.* El complemento *sacramentum,* dice Botte en el estudio citado, es lo que los gramáticos llaman complemento de resultado (distinto del otro complemento llamado de objeto). Según esto, debemos traducir el *conficere sacramentum* por «hacer del pan y del vino el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo» (o bien: «hacer que el pan y el vino sean el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo»).

El sentido es claramente realista, pero la idea de sacramento (que en latín significa signo, símbolo, siendo equivalente al μυστήριον griego) da un matiz de simbolismo muy importante [13]. El mismo tratado *De sacramentis* en IV 5,21, en la oración inmediatamente anterior a las *verba institutionis* del Canon que nos transcribe, habla de la oblación como *figura corporis et sanguinis D. N. I. Christi.*

La expresión abreviada *conficere corpus Christi,* o también *confectio corporis Christi,* suprimiento *sacramentum,* es tardía y aparece por primera vez en Isidoro de Sevilla, que, por lo demás, usa también la completa. Más adelante tendremos ocasión de conocer otra formulación isidoriana extraordinariamente rica y fiel a la tradición. Citemos ahora sus palabras principales. Describiendo la parte central de la misa, a la que él atribuye la eficacia consecratoria, dice: *Oratio sexta. Exhinc succedit conformatio sacramenti ut oblatio quae Deo offertur sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur* [14].

Pero volvamos a San Ambrosio. Para San Ambrosio, la *confectio sacramenti* equivale a una *divina consecratio.* Botte

12 B. Botte, *Conficere corpus Christi:* Année théologique 8 (1947) 309-315.
13 Ch. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens texts chrétiens,* en *Études sur le latin des chrétiens* I: *Le latin des chrétiens* (Roma 1961) p.233-244.
14 *De eccles. offic.* I 15: PL 83,7523.

recuerda cómo Beda hace la misma ecuación [15] y toda una tradición posterior. Florus habla de *conficere, id est consecrare* [16]. ¿Por qué esta ecuación? Si sabemos decir el porqué, habremos encontrado respuesta a la pregunta hecha más arriba, a saber, por qué se ha visto dentro de la anáfora la consagración, precisamente en la tradicionalmente llamada «consagración».

Las palabras de Cristo convierten al pan y al vino en signos de su persona y acción salvadora. Por las palabras de Cristo, estas realidades humanas cobran una inusitada dimensión, apuntan al mundo trascendente, adquieren una referencia a la historia santa, devienen símbolos sagrados de la nueva religión. Ciertamente se trata de un simbolismo arraigado en realidades naturales, en el pan y en el vino; no es un simbolismo artificial ni prefabricado arbitrariamente. Pero símbolos, por la palabra interpretativa y eficaz de Cristo, se convierten en morada de su propia persona, no con la vaguedad de otro objeto cualquiera ofrendado por la bendición, sino con la precisión de las palabras indicativas e interpretantes: «Esto es mi cuerpo..., mi sangre...»

La «shekiná» y la morada del Dios-hombre tiene una densidad radicalmente distinta a la propia de toda consagración. La Eucaristía, sin perder su afinidad de base con toda acción santificadora, mantiene su peculiaridad y analogía. Un simbolismo nuevo del pan y del vino es abierto por Cristo. Sabemos que el símbolo contiene de algún modo la realidad simbolizada. El signo eucarístico cristiano la contiene absolutamente. Por eso hay una real presencia de Cristo en las especies consagradas. Por eso no es señal ni puro símbolo. Tal opinión es la condenada por el concilio de Trento, en el can.1 conclusivo de la sesión 13.ª (1551) [17]:

> «Si quis negaverit in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, anathema sit» (Denz. 883).

En nuestra situación actual habría que tener en cuenta el adverbio «tantummodo». Porque el mismo concilio Tridentino habla, en otro contexto, del carácter simbólico de la Eucaristía. Así, en el c.2 de la misma sesión dice:

15 *Epist.* 2: PL 94,658.
16 *Expos. missae* 60: PL 119,52.
17 Denz. 883.

«Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis, adeoque symbolum unius illius corporis cuius ipse caput est» (Denz. 875).

Y en el c.3 añade:

«Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum caeteris sacramentis symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem» (Danz. 876).

La interpretación realista y la simbólica se incluyen mutuamente. No son dos, sino la única verdadera interpretación posible. Las palabras consecratorias hacen *(conficiunt)* del pan y del vino el cuerpo de Cristo sí, pero, en una prioridad, no temporal, sino formal, los hace signos del mismo cuerpo y sangre del Señor *(conficiunt sacramentum)*. Como el signo sacramental contiene lo que significa, el pan y el vino (sus especies o accidentes) se convierten en el lugar de la presencia del cuerpo de Cristo.

(De ahí se pasa a ver en el evento eucarístico una analogía con la encarnación) [18].

De los documentos que ya nos son conocidos pueden ser mencionados las *Constituciones apostólicas* VII 25, el *Liber mozarabicus sacramentorum* n.1440 (recoge las ideas de San Ambrosio, la Anáfora de Serapión, la 4.ª Catequesis mistagógica de Cirilo). Evidentemente, el tema daría, no para uno, sino para varios volúmenes. Veamos un botón de muestra tomado de la carta del papa Gelasio (492-496) *contra Eutiquio* [19]:

«Certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebratur».

El subrayar la mediación simbólica en la oración consecratoria tiene otros apoyos de proveniencia bíblica. Los exegetas recientes nos recuerdan que el verbo «ser» no es usado en arameo; o, en todo caso, tiene un significado comparativo. Cuando Cristo dice: «El que siembra buen trigo es el Hijo del hombre» (Mt 13,37-38), el «es» habría que traducirlo por «representa». Igualmente, en las palabras de Jesús: «Esto es mi cuerpo», el «es» viene a decir: «Esto significa mi cuerpo —mi cuerpo es significado por esto—», entendiendo, desde luego, el «significar» en un sentido realista y eficaz, como en-

18 Dice Justino en su *Apología* I 66: «Así como el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado, mediante la palabra oracional procedente de El..., es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó» (SOLANO, 62).

19 *Tractatus III de duabus naturis in Christo.* Edic. A. Thiel, en *Epistolae Romanorum Pontificum* I (Bransberg 1868) p.541.

tiende y explica con toda explicitud Pablo en 1 Cor 10,16; 11,27.29 y Jn 6,53-56 [20].

El P. Dupont, en el artículo citado, dice que toda la consagración es una «profecía en acción». J. Betz habla de «Tatprophetie», que es lo mismo [21]. También Betz nos dice que la primera significación de ἔστιν es simbólica (nosotros hemos venido a decir lo mismo al hablar de una prioridad formal). Otros autores, católicos también como los anteriores, usan el término «parábola profética en acción» [22]. Semejanzas y antecedentes hay en 1 Re 22,11; 2 Re 13,17; Jer 19,11; 27,28; Ez 4,13.

Fuera de los textos bíblicos hay que recordar también el famoso pasaje de Hipólito 21 [23]:

«Diaconi autem offerent oblationem (προσφορά) episcopo et ille gratias agat super panem quia forma est carnis Christi, et calicem vini quia est sanguis Christi qui effusus est pro omnibus qui credunt in eum».

La versión de este pasaje que nos da el palimpsesto de Verona dice:

«Et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum quod dicit graecus similitudinem, sanguis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum».

B. Botte traduce:

«Entonces la oblación será presentada por los diáconos al obispo, y él dará gracias sobre el pan para que sea (de que sea) el símbolo del cuerpo de Cristo y sobre la copa de vino mezclado para que (porque) sea—el vino—la imagen de la sangre derramada por quienes creen en El».

Hay dos expresiones claramente simbólicas de procedencia griega.

Las dos las encontramos en las anáforas orientales. Recuérdese la epiclesis de San Basilio [24]:

«Depositamos en tu altar los ἀντίτυπα del cuerpo y sangre de Cristo... Bendícelos y santifícalos y manifiesta (ἀναδεῖξαι) este pan como

20 J. Dupont, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang:* Nouv. Rev. Théol. (diciembre 1958) 1033-8; M. E. Boismard, *L'Eucharistie selon saint Paul:* Lumière et Vie 31 (1957) 93-106; D. Mollat, *Le chapître VI de st. Jean:* Lumière et Vie 31 (1957 107-119. Del «significar» se puede pasar fácilmente al «mostrar», y así llegar a una interesante explicación del δείκνυμι, tan frecuente en los textos eucarísticos.

21 J. Betz, o.c., II 1,45.

22 B. Fraigneau-Julien, *Structure fondamentale de l'Eucharistie:* Rev. des sciences religieuses 37 (1963).

23 Edic. Botte, 54.

24 Brightmann, *Liturgies Eastern* p.329-330. Para ὁμοίωμα véase el *Eucologio de Serapión* y *Constituciones apostólicas* VII 25,4.

el cuerpo precioso de Nuestro Señor... y este cáliz como la sangre preciosa de N. S.».

'Αντίτυπον equivale a la expresión de Ambrosio *sacramentum*.

Obsérvese la relación de ἀντίτυπον y ἀναδεῖξαι. El «antitipo» es manifestable porque, por su dimensión simbólica, pertenece a la esfera de lo sensible.

P. Neunheuser comenta [25]:

«Basilio entiende el «antitipo» en un sentido muy realista, con una concepción muy clara del sacrificio. Se trata de una verdadera ofrenda, pero hecha en memoria del Señor y de su acto salvador, la ofrenda de un sacrificio».

Con estas palabras pasamos a proyectar la transformación efectiva operada por la plegaria eucarística, no sólo sobre el pan y el vino, sino sobre la acción ofertorial, que se convierte en el sacrificio de Cristo a través también de una significación simbólico-sacramental. La entrega de los dones terrenos del pan y del vino, su separación y su donación a los que se alimentan con ellos, son signo eficaz y, por lo tanto, actualización de la entrega sacrificial de Jesús.

Es profecía, o acción-parábola profética, la cena y la misa, porque a través de una acción ritual, compuesta de palabras y símbolos, se significa la muerte del Señor. Al tratarse de un signo eficaz, especialmente por la palabra de Cristo, no sólo representa externa o subjetivamente, sino presencializa realmente la muerte salvadora del Señor.

Ahora bien, gracias, al menos en parte, a la mediación simbólica, el sacrificio eucarístico es en verdad un sacrificio, pero no cruento, o espiritual-pneumático (λογική θυσία). He aquí un nuevo acceso que franqueamos para entender la célebre expresión *oblatio rationabilis* [26].

Saquemos algunas conclusiones de la demostración precedente.

La transformación de los dones y de la acción oblativa se realiza por la plegaria de acción de gracias y por las palabras de Cristo, que interpretan «históricamente» realidades naturales, dándoles una «significación» nueva, si bien encarnada, o arraigada y eficaz (por su carácter simbólico y por la eficacia de la palabra del Señor). Esta significación se refiere a la his-

25 P. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au moyen âge et à l'époque moderne* (París 1966) p.15-16. Habría que citar sobre todo las expresiones de Santo Tomás «sacramentum est in genere signi» (III q.60 art.1) y de San Buenaventura «species sanctissimorum symbolorum» (*In IV Sent.* g.2,1-5).

26 Un estudio fundamental de esto véase en O. CASEL, *Die* λογική θυσία *Antiken Mystik in christlich-liturgischen Umdeutung:* Jahr. f. Lw. (1924) 27-47; J. BETZ, *Di Eucharistie...* I 1 p.223-239; B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960) p.99-116; ID., *L'Eucharistie au moyen âge* p.16.

toria salvadora, concretamente a la persona misma de Jesús y a su acción redentora, liberadora.

En todo el apartado dedicado a la *beraká* constatamos que ésta tenía un doble plano. Partía de un dato de la vida profana, la comida, la cosecha, la fecundidad, los ciclos del año, por ejemplo, y lo convertía en signo de la «economía» divina, del plan y designio que Yahvé llevaba a cabo con el pueblo de Dios. La acción de gracias y la alabanza tenían como objeto principal precisamente esta nueva dimensión. De esa manera, no sólo consagraban la realidad temporal, sino que la convertían en memorial de su propia historia, un memorial actualizador. Se realizaba una «shekiná», la presencia de Yahvé, por la bendición y una actualización de una acción o serie de acciones—la historia santa—, por el carácter interpretativo-historizante de la misma bendición.

En la cena pascual, estas afirmaciones son patentes. Cristo, con su persona, con su palabra (δι'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ), no hace sino llevar a su plenitud las virtualidades de la plegaria y liturgia bíblica veterotestamentarias, revelando el fondo más hondo de todo su simbolismo, de su referencia y su implicación transcendente, que era El y su misterio pascual, consagrando radicalmente con su propia presencia personal y la de su sacrificio redentor la cena pascual, transformándola, convirtiéndola en la misa cristiana.

En resumen, la acción santificadora de la plegaria eucarística es densa y compleja, o, si se quiere, tiene una articulación estructura, en escalada. La bendición en cuanto tal, por un lado, y la hermenéutica simbólico-significante de la bendición judeo-cristiana, apoyada en la fuerza de la palabra de Cristo, por otro, hacen que su efecto santificador, transformante, sea de la máxima fuerza, eficacia y gravidez.

La teología, a partir del siglo XI (Landfranco, † 1089, y Guitmond de Aversa, † 1095), para describir y explicar esta acción santificadora, utilizan la categoría de transubstanciación que luego recoge el concilio Lateranense IV (1215), el de Constanza (1415)—Denz. 430—y el Tridentino (1551) —Denz. 877.884—como muy «apta».

Este doble plano o línea en que se realiza la consagración tiene un sentido que es el fundamental de la dialéctica de la encarnación. La acción divina más sobrenatural, histórica, indebida e imprevisible, tiene siempre una apoyadura en la creación, en la acción creadora y en el hombre creado, sujeto de toda intervención divina.

Ha quedado claro, con los datos y razonamientos emplea-

dos en las páginas últimas, que no se puede plantear dilemáticamente la cuestión de si la consagración es debida a las palabras de Cristo indicadoras del nuevo significado del pan y el vino («esto es mi cuerpo...») o sólo a las palabras doxológicas de la bendición, las cuales, de modo general, ofrecen, haciendo retornar a su origen, los dones creados objeto de la alabanza (Cristo también las pronunciaría, aunque el Nuevo Testamento no nos transmita su fórmula concreta; y en ese sentido son también, fueron, palabra, oración de Cristo).

Sin embargo, la cuestión admite nuevas precisiones y esclarecimientos. Desde el punto de vista formal-litúrgico del formulario se puede inquirir: ¿Las palabras interpretativas de Jesús sobre el nuevo simbolismo del pan y del vino, las palabras, por lo tanto, consecratorias en el sentido más transformante, tuvieron siempre la forma que hoy tienen en la plegaria eucarística? Por forma actual entendemos el fragmento de la consagración acotado dentro del conjunto de la anáfora como una unidad autónoma, con consistencia propia, incluso con valor eficaz para realizar la consagración independientemente de todo el contexto circundante, como opinan muchos teólogos. Nos referimos al texto *Qui pridie,* que es sencillamente la transcripción de la narración evangélica de la institución de la cena, compuesta substancialmente de las venerables palabras de Cristo: «Esto es mi cuerpo», «esto es mi sangre...»

Se podía pensar en otra manera de plantear la cuestión.

Las palabras consecratorias de Cristo (consecratorias por proclamar y afirmar el simbolismo o significado eficaz, sacramental del pan y del vino) pudieron estar insertadas dentro de la bendición pronunciada por El, creada, adoptada y cristianizada por El, insertadas, digo, dentro del esquema de la bendición de la cena pascual. Cristo alabaría al Padre por el pan y el vino, signos del alimento espiritual, celeste, escatológico, signos de su propio cuerpo y de la vida nueva. De hecho, todos los pasajes bíblicos correspondientes mencionan explícitamente la bendición que Jesús pronunció («recitó la bendición»), si bien no nos traen su texto. Pero sí sabemos que las fórmulas hermenéutico-interpretatorias llenaban toda la bendición y el rito de la cena. No eran en ésta un momento aislado o una zona acotada. Esta concepción da una idea de la consagración demasiado «sorpresiva» y abstracta.

Las palabras textuales que nos transmiten los Evangelios y Pablo en su narración de la cena, pudieron ser, en la cena histórica, una formulación final, sintética y explicitante a modo

de fórmula del rito de distribución (del alimento santo) entre los apóstoles. La exegesis alemana, también la católica, habla de una «Spendeformel». Esta fórmula de distribución habría sido el eco final de la bendición de la mesa compuesta libremente por Cristo en el sentido ya indicado [27].

Algunos datos, casi siempre preteridos, sugieren una interpretación similar. En primer lugar, la versión que San Marcos nos da de la cena. Dice en 14,23:

> «Tomando el cáliz, después de recitar la acción de gracias, se lo entregó y bebieron todos de él. Y les dijo: Esto es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos...».

Coloca claramente la comunión antes de las palabras «esto es mi sangre». Lo que precede, según el texto, a la comunión es sólo la bendición.

Las anáforas orientales retransmiten este dato, aunque limitándolo a Jesús, en número de 45. Algunas lo extienden también al pan, o añaden «gustavit». La *Liturgia syria gardeorum* [28] dice:

> «Fregit postquam ipse communicavit deditque turbas duodecim suorum et dixit: accipite, edite ex eo, hoc est corpus meum...» [29].

El pasaje de Hipólito antes citado apunta también por aquí:

> «Ille (episcopus) gratias agat super panem quia forma est carnis Christi».

Otro texto, la anáfora recogida por las *Constituciones apóstólicas* VII,25, debe ser mencionado también [30]:

> «Por lo que se refiere a la Eucaristía, decid así: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida que nos manifestaste a través de tu siervo, por quien creaste todas las cosas y tienes providencia de todo, a quien enviaste para hacerse hombre y salvarnos; a quien permitiste padecer y morir; resucitándole después y glorificándole, quisiste se sentara a tu diestra. Por El nos prometiste la resurrección de entre los muertos...
>
> También te damos gracias por la sangre preciosa de J. C. derramada a causa nuestra; y por el cuerpo precioso cuyo antitipo (símbolo) celebramos y que El instituyó para anunciar su muerte. Por El la gloria a Ti para siempre. Amén».

Es una bendición eucarística completa. No tiene «consagración» en el sentido actual. Pero «de facto» está incluida. Los términos «antitipo» «precioso» suelen aparecer en las consagraciones posteriores. El esquema de este texto procede

27 H. Schürmann, *Lexikon für Theologie und Kirche* I 28. Abendmahl.
28 Renaudot, *Collectio Liturgiarum orientalium* I p.495.
29 F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte* (Münster 1928).
30 Ed. Funk, 411.

de la *Didajé,* como todo el libro séptimo de las *Constituciones apostólicas.* Tampoco la *Didajé* tiene consagración, como tampoco la tiene una de las anáforas más venerables y antiguas, la «de los Apóstoles» («Adai y Mari»)... y otros fragmentos que hoy empiezan a ser analizados.

¿No tendremos en estos datos las huellas de una manera de insertar las palabras consecratorias más unitaria que la que luego se impone? Entonces no habría que decir que no tienen consagración, sino que la tienen de otra manera. Toda la bendición es consecratoria de una forma muy unitaria. Los intentos de reconstruir o interpretar la «Anáfora de los Apóstoles» («Adai y Mari»), tal como nos llega, habría que orientarlos por otros cauces. La misma fluctuación que notamos en las anáforas por lo que respecta a la colocación de la narración de la cena, ¿no sería un síntoma de la no originalidad de su forma actual?

La situación actual de los formularios eucarísticos de ciertas liturgias producen la impresión de situarse en los antípodas de los formularios primitivos. Ahora parece que falta anáfora y quedan las palabras consecratorias como elemento imprescindible y substancial. En este caso evidente no son el texto concomitante al rito de distribución de la comunión, sino el esencial de la plegaria consecratoria.

La teología, en su larga y secular historia, se ha ocupado de nuestra cuestión, al menos bajo alguno de sus aspectos. J. R. Geiselmann ha sido el que mejor ha estudiado el problema desde el punto de vista histórico, aunque los resultados de su investigación no son siempre interpretados justamente [31]. Geiselmann ha dejado bien clara la influencia que ejerce Isidoro de Sevilla († 636) en la evolución de nuestra disputa. Isidoro es el primero que hace una clara demarcación dentro de la anáfora, señalando un fragmento de ella, la llamada *oratio sexta,* como texto consecratorio, y negando, por lo tanto (indirectamente al menos) tal carácter al resto de la plegaria eucarística [32].

Ciertamente, el tratado *De sacramentis,* atribuido a San Ambrosio, había hecho algo parecido. Pero, en Isidoro, la problemática se plantea mucho más explícitamente. Visto por este lado, el papel de San Isidoro es restrictivo. Pero visto por el lado de la evolución posterior que limita a las *ipsissima verba Christi (Hoc est corpus...)* la eficacia consecratoria, Isi-

31 J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (Munich 1933); ID., *Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926).
32 *De offic. eccles.* I 15: PL 83, 752-3.

doro ocupa un lugar intermedio y, desde luego, queda situado muy en la línea de la mejor tradición. Su influencia será decisiva hasta el siglo X (Pascasio Radberto, Enrique de Auxerre).

Algunos historiadores [33] quieren contar a Isidoro entre los autores de opinión más tardía y más restrictiva, atribuyéndole una carta dirigida a Redemtus... Pero Geiselmann muestra que dicha carta procede del siglo XI.

Para Isidoro, la consagración es un acto complexivo, es un todo orgánico. La *oratio sexta* en la liturgia mozárabe abarca tres fragmentos oracionales: la *oratio post-sanctus*, la narración de la cena o institución eucarística (*missa secreta*) y la oración *post pridie*, es decir, la que sigue inmediatamente a la narración de la cena. Tiene, por lo tanto, la *oratio sexta* toda una amplitud. Isidoro, siguiendo la liturgia mozárabe, que en su tiempo había alcanzado ya su propia estructura, divide la misa en siete partes [34]. Helas aquí:

1.ª Oratio admonitionis erga populum.
2.ª » invocationis ad Deum.
3.ª » pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus.
4.ª » pro osculo pacis.
5.ª » illatio.
6.ª » conformatio sacramenti.
7.ª » Pater noster.

El texto completo dice así:

«Ordo autem missae et orationum, quibus oblatio Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis.

Prima autem earumdem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum.

Secunda invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum.

Tertia autem effunditur pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur.

Quarta post haec infertur pro osculo pacis, ut charitas reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cuiusquam Christi indivisibile corpus.

Quinta deinde infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque caelestium universitas provocatur, et Hossana in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente mundo usque ad excelsia pervenerit.

Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur.

Harum ultima est oratio, qua Dominus noster discipulos suos orare instituit, dicens: Pater noster qui es in caelis. In qua oratione, ut sancti Patres scripserunt, septem petitiones continentur...».

33 J. Brinktrine, *Théol. Revue* XXV (1927) 230; J. Tixeront, *Histoire des dogmes* III (1912) p.381-3.
34 *De ecclesiasticis officiis* I 15: PL 83,752-3.

Algunos autores han pensado que la *oratio sexta* era una especie de epiclesis posconsecratoria [35]. La *oratio sexta* comienza inmediatamente tras el *Sanctus*, comprende, por lo tanto, la oración *post Sanctus*. Así se señala expresamente en el *Liber ordinum* [36]. Ahora bien, importa observar, con Geiselmann, que la presencia del cuerpo del Señor es presupuesta ya antes de la epiclesis unas veces; otras, no. No aparece claro con exactitud cuál es el momento consecratorio. Es toda la *oratio sexta* en su conjunto la considerada como tal momento. De hecho, San Isidoro no hace una inquisición ulterior, más analítica todavía, para saber cuál de los tres fragmentos de la *oratio sexta* es el propiamente consecratorio.

Isidoro habla de la *Illatio* como *sanctificatio oblationis*. La *oratio quinta*, es decir, la parte doxológico-rememorativa de la anáfora, participa del carácter singular y principal de la *oratio sexta*. Según Geiselmann, esto significa solamente que, para Isidoro, la *Illatio* es como la introducción de la parte santificadora. Quizá sería mejor decir que tenemos aquí un resto de la concepción antigua más unitaria [37].

Por lo tanto, Isidoro se mantiene aún en un punto de equilibrio entre la concepción de la Iglesia antigua, muy indiferenciada, y la medieval, muy analítica. Hay que tener en cuenta que en toda la época posterior a él, en la liturgia romana, pierde importancia el prefacio y la epiclesis. Es natural que casi automáticamente emerja el fragmento *Qui pridie* como el exclusivamente consecratorio. Y dentro de esta evolución debe situarse la sentencia de Santo Tomás en la 3 q.78a.1, donde plantea la cuestión: *Utrum haec sit forma huius sacramenti, Hoc est corpus meum, et, Hic est calix sanguinis mei*, respondiendo afirmativamente.

No nos parece oportuno ahora entrar en nuevas cuestiones, más propias de una teología especulativa. Con este capítulo no quedan muchas cuestiones resueltas, sino planteadas. Pero

35 A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römischen Konsekrations Kanon* (Schaffhausen 1864) p.42; F. Probst, *Die Abendländische Messe von 5-8 Jahrhundert* (1896) p.422; Cabrol, *Dict. Théol. Cathol.* X p.2535.

36 *Missa omnimoda*. Véase *Liber ordinum*. Edición de M. Ferotin (París 1904) col.237. Esta misa tiene el ordinario de la misa mozárabe y una serie de rúbricas que difícilmente se encuentran en otro sitio.

No se olvide que la oración *Post-pridie* comprende la anámnesis *sensu stricto* o posconsecratoria y, por tanto, encierra en síntesis la quitaesencia del prefacio, o parte doxológica de la anáfora. Por lo tanto, San Isidoro atribuiría también a esto la consagración. Así se ve muy claro que su diferenciación de los autores más antiguos no es tan grande como parece.

37 Geiselmann, o.c., p.183. Puede verse también H. Morissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münsten 1965); J. A. Jungmann, *Heiliges Wort. Die Behandlung der Konsekvationsworte in den liturgien:* Miscellanea Card. Lercaro I (Roma 1966) 307-319; G. Luechesi, *Mysterium fidei. Il testo della consacrazione eucharistica nel canone romano* (Nápoles 1959).

queremos mantenernos dentro de los linderos que nos hemos impuesto. Al menos hemos presentado unos datos y desbrozado ciertos caminos para que el teólogo aquilate o perfeccione. Desde luego, renunciamos a abordar las modernas teorías sobre el modo de presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía por su falta de maduración y por caer directamente del lado de la vertiente especulativa, de la reflexión sobre el «cómo» del «qué» ofrecido por los datos de los documentos positivos.

Hagamos, sin embargo, un breve resumen del actual estado de la cuestión. En primer lugar, se han publicado varios estudios de interés sobre el sentido de la transubstanciación en los textos tridentinos. Según uno de ellos [38] el concepto de transubstanciación, en la interpretación que le da el concilio de Trento, dice lo mismo que el de presencia real, pero con otras palabras, sin ir por tanto más lejos. Afirma y repite lo mismo que Cristo afirmó al decir: «Esto es mi cuerpo...» Supone tan sólo una interpretación lógica de la presencia real. A esta interpretación lógica contrapone Rahner la que él denomina, un tanto impropiamente respecto del lenguaje actual de los teólogos, ontológica; esta última entraría en la explicación de cómo se verifica el cambio real y total del pan y vino en el Cuerpo de Cristo. E. Schillebeeckx, de procedencia tomista nada sospechosa, analiza más detenidamente las actas del concilio [39]. Opina que los Padres de Trento pensaban ciertamente en categorías aristotélicas de substancia y accidentes. Ahora bien, al definir la realidad de la presencia eucarístía, definieron la fe tradicional católica sobre la eucaristía, pero no sus categorías de pensamiento ni una peculiar formulación conceptual de esta presencia propiamente eucarística. La definición tridentina, continúa Schillebeeckx, no está ligada necesariamente a las categorías aristotélicas de substancia y accidente. No se puede identificar el dogma tridentino con la teoría aristotélico-tomista. El dogma pide que se admita el realismo profundo (o la dimensión ontológica, según una expresión hoy muy usual entre los teólogos) de la presencia eucarística, de forma que después de la consagración la realidad presente no

38 K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor. Escritos Teológicos.* IV (Madrid 1962) 367-397. Ver también el trabajo de E. GUTWENGER, *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Zeit. f. Kat. Theol.* 88. 1966. 2. 185-197, en el cual se afirma igualmente que el Concilio tridentino no se pronuncia sobre la manera concreta de mutación; ello equivaldría a respaldar un determinado sistema filosófico.

39 E. SCHILLEBEECKX, *Christus tegenvoordigkeit in de Eucharistie. Tidjschrift voor Theologie* 5. 1965. 136-172. Ver también su conferencia: *Transustanciación, Transfinalización, Transignificación,* publicado en los Cuadernos DO-C y en Selecciones de Teología, 5 (1966) 135-140.

sea ya el pan y el vino ordinarios o naturales, sino el Señor mismo, bajo la presencia que se ha hecho sacramental, del pan y del vino.

Por tanto, concluye el teólogo y dominico flamenco, es posible una presentación conceptual del dogma eucarístico diferente de la medieval y tomista. Esta nueva presentación es lo que hoy se intenta entre tanteos, dificultades y también errores. Es natural. Aún no se ha llegado, en ese sentido, a superar la coherencia de las fórmulas tomistas. Ejemplo de uno de esos errores es la afirmación de algunos de que el pan sigue siendo pan, tras la consagración. Pero esto nos lleva a un nuevo aspecto del actual estado de la cuestión.

Poco después de la segunda guerra mundial hubo en Italia una interesante polémica que aportó mucha luz a nuestro tema [40]. Resultó claro entonces que la transubstanciación implicaba o exigía no una mutación física (físico aquí se entiende no en el sentido de real, sino de molecular), sino ontológica. Se consideró erróneo lo que se llamó una interpretación «fisicista». Hoy, siguiendo la línea de Colombo, el principal artífice de este esclarecimiento, se quiere profundizar en la relación que existe entre esta dimensión ontológica de la transubstanciación y el «sacramentum-signum» [41].

La mutación ontológica se realiza en el marco de una sacramentalización. No se sale del «sacramentum-signum». La mutación es sacramental. Y dentro de ese marco es ontológica. Los Padres y los grandes Escolásticos (a su manera también la Escritura) ponen el acento en lo que tradicionalmente se llama «res Sacramenti» (es decir, en la «communio ecclesiastica», o con otras palabras, en el cuerpo místico, en la vida de la comunidad en Cristo y la vida de Cristo en cada cristiano). No está, por tanto, el acento en el «res et sacramentum», que es la presencia de Cristo en el «Sacramentum» (es decir, en el pan y el vino consagrados, los cuales son por eso mismo «sacramenta-signa»). Tanto el «res et sacramentum» como el «sacramentum» no son fines últimos. Como dice el concilio Tridentino «ut sumatur instituitur» [42]. La real presencia eucarística no se puede separar de la real presencia de Cristo en el Misterio Litúrgico, por ejemplo, en la Asamblea... [43].

La teología postridentina ha desplazado los acentos dejando

40 La polémica se desarrolló entre el P. Selvaggi y Mons. C. Colombo. El primero publicó sus artículos en *Gregorianum* 30 (1949) 7-45; 38 (1957) 503-514; el segundo en *Scuola cattolica* 83 (1955) 89-124; 84 (1956) 263-288; 88 (1960) 23-85.

41 Sigo en esta parte a E. SCHILLEBEECKX en su trabajo *Transustanciación...*, antes citado.

42 *Decretum de ss. Eucharistia.* Sesión XIII c.5 (Denz. 878).

43 Constitución de Sagrada Liturgia (Vaticano II) a.7.

el «res Sacramenti» en segundo plano. Ha acentuado tanto el «res et sacramentum» que ha podido parecer un fin absoluto en sí. Se adoraba al Santísimo y no se comulgaba...

Tales desplazamientos tienen sus repercusiones en la concepción de la presencia eucarística. Como consecuencia de esta presencia más íntima de Cristo en los fieles y en la comunidad, la eucaristía queda situada en el plano de lo que hoy se denomina la relación interpersonal. He aquí una nueva pista de investigación abierta por la teología actual. Algunos autores hablan de la presencia personal (por tanto, encarnada, situada, es decir, a través de la mediación de lo material-espacial) que se ofrece y la presencia personal que es aceptada. La síntesis de ambas o de ambos momentos constituye lo que denominan la presencia total [44]. Cristo se entrega y ofrece al hombre mediante la materialidad del pan y del vino, que en virtud de esta donación sufren una «transfinalización» y una «transignificación» ontológica. Así se convierten en esta presencia real de Cristo.

La realidad química, física o botánica del pan y del vino no sufre cambio. No se pierde materia en un sentido cuantitativo. De lo contrario, no estaría Cristo presente bajo el signo del pan comestible o del vino potable (el que supiera a vino sería un milagro)... La sacramentalidad eucarística exige que la realidad física no cambie, ya que en ese caso no habría signo eucarístico. Ahora bien, la realidad (o si se quiere la substancia, pues ése es su significado en las declaraciones dogmáticas) que se encuentra ante mí ya no es pan ni vino, sino la presencia real de Cristo ofrecida al hombre bajo el signo de comida y bebida.

Esta es la doctrina que es compatible con la encíclica «Mysterium fidei», la norma magisterial más reciente en esta materia [45]. La encíclica admite la transfinalización y la transignifi-

44 Han trabajado en esta línea algunos teólogos holandeses que cita SCHILLEBEECKX en su conferencia. Sin embargo, empezó con estas ideas y terminología el famoso teólogo y liturgista italiano J. DE BACIOCCHI. Ver su trabajo *Presence réelle et transubstantiation:* Irenikon 32 (1959) 139-161. Pueden verse también sus libros traducidos recientemente al castellano.

Entre los teólogos alemanes hay que citar el artículo último de E. GUTWENGER, antes mencionado, y el ensayo de B. WELTE, *Zum Verständnis der Eucharistie*, publicado primero en la obra *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, realizada bajo la dirección de M. SCHMAUS (Munich 1960) y después en su propia obra, *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo Br. 1965) 459-467. Estos dos autores se orientan también hacia el estudio fenomenológico de lo que es el cambio de sentido de una cosa y la repercusión ontológica, es decir, de cambio de naturaleza, que el primer cambio implica.

Citemos finalmente el trabajo de E. POUSSET, *L'Eucharistie: presence réeelle et transubstantiation:* Recherches de sciences religieuse 54, 2 (1966) 177-213.

En castellano ha aparecido el artículo de D. FERNÁNDEZ, *Presencia eucarística. Problemas y controversias de actualidad. Iglesia viva* 6 (1966) 19-37.

45 *Mysterium fidei. Acta Apost. Sedis.* 30 octubre 1965.

cación con tal que no se las considere como denominación extrínseca o como cambio periférico; antes al contrario se les dé toda la densidad profunda y ontológica que el dogma pide [46].

CAPITULO 42

LA PLEGARIA DE INTERCESIÓN

Sabemos que el hombre, de condición contingente y temporal, no puede vivir su fe religiosa apoyado en una vida de oración exclusivamente doxológica. La bendición bíblica que se quiere norma y «canon» del «oficio» religioso de Israel, es decir, de su actividad cúltica, comprende una cláusula impetratoria. Tal cláusula corresponde precisamente a esa indigencia substancial de la existencia humana.

Por otra parte, ya indicamos que era natural, tras el memorial de los *mirabilia Dei,* pedir su actualización y continuación.

En los primeros bocetos de la versión posbíblica de la bendición, se verifica la misma constante o ley. Es clásica la oración por la Iglesia de la *Didajé,* recogida luego por Hipólito. Ahora bien, en la *Tradición apostólica* sucede que la oración de intercesión va como disimulada, aconchada en el seno mismo de la anáfora. Brota tan suave y orgánicamente, que no significa tropiezo ni sorpresa en el curso terso de la plegaria eucarística. De hecho, forma parte de la epiclesis como uno de los efectos esperados de la comunión.

Poco a poco irá tomando cuerpo esta parte impetratoria, sin convertirse todavía en protuberancia casi cancerosa, como sucederá en épocas mucho más tardías y decadentes. Nuestra atención se detendrá en esta época clásica del desarrollo de la petición. (La correspondencia con las *berakás* veterotestamentarias o judaicas, consideradas también en su época de madurez, quedará patente.)

La época anterior o más primitiva ofrece las naturales dificultades de análisis. Por de pronto, es difícil estudiar la relación entre la gran oración de intercesión que cierra el oficio de lecturas, previo a la Eucaristía, y este brote impetratorio aún tímido dentro de la oración eucarística.

En la primera carta del papa Clemente a los Corintios, de

46 Ver el comentario a la *Mysterium fidei* de L. RENWART, *L'Eucharistie à la lumière des documents recents:* Nouv. Rev. Théol. 89 (1967) 225-257. Ver también P. SCHOONENBERG, *Eucharistic Presence West Nyak U. S. A.* (1966).

finales del siglo I, hay un pasaje claramente letánico-impetratorio insertado en una breve bendición. Dice así[1]:

«Salva a aquellos de nosotros que están en la tribulación,
ten piedad de los humildes,
levanta a los caídos,
manifiéstate a los indigentes,
sana a los enfermos,
haz retornar a aquellos de tu pueblo que andan errantes,
sacia a los hambrientos,
rescata a los presos,
da salud a los débiles,
consuela a los pusilánimes.
Conozcan todas las naciones
que Tú eres el solo Dios,
y Jesucristo, tu siervo,
y nosotros, tu pueblo u ovejas de tu rebaño».

Sigue otro fragmento doxológico y a continuación una nueva súplica por los gobernantes, en los siguientes términos:

«Danos ser obedientes a tu omnipotencia y santísimo nombre,
y a nuestros príncipes y gobernantes en la tierra.
Tú, Señor, les diste la potestad regia
por tu fuerza magnífica e infable,
para que, conociendo nosotros el honor y la gloria
que por Ti les fue dado,
nos sometamos a ellos, sin oponernos a tu voluntad.
Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia,
para que ejerzan sin tropiezo la potestad concedida por Ti.
Porque Tú, Señor, Rey celeste de los siglos,
das a los hijos de los hombres gloria, honor y potestad
sobre las cosas de la tierra.
Endereza, Señor, sus consejos,
para que sean buenos y aceptables a Ti
y para que, ejerciendo en paz, mansedumbre y piedad
la potestad por Ti concedida,
alcancen tu misericordia.
A Ti, el solo que puede hacer esos bienes
y otros mayores entre nosotros,
te confesamos por el Sumo Sacerdote y protector de nuestras almas,
Jesucristo, por el cual sea a Ti la gloria y magnificencia
por los siglos de los siglos. Amén».

La primera parte de este fragmento, un tanto errático, del papa romano Clemente, escrito en griego, reaparecerá luego en las anáforas orientales.

En la *Tradición apostólica,* igual que en Justino, se da el lugar preponderante a la petición, al final de la liturgia de la Palabra, a través de las preces de los fieles, no dentro de la anáfora misma[2]. En la anáfora, la petición ocupa un espacio

1 RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (Madrid 1950) p.233.
2 *Tradición apostólica.* Edición B. Botte (París 1964) p.55.

mínimo, el imprescindible, diríamos, para cumplir la ley que la hace nacer y estar a la sombra de la acción de gracias (aún está lejano el día en que se inviertan los papeles y sea la oración de intercesión la que haga sombra a la eucarística).

En las *Constituciones apostólicas* VIII encontramos una situación de empate en todos los sentidos. Tanto las preces de los fieles de la liturgia de la Palabra como las preces impetratorias de la anáfora tienen un relieve notable. Pero las otras partes de la anáfora están muy desarrolladas, de modo que hay un equilibrio de todos los elementos.

La obscuridad de los orígenes concretos de la anáfora y de la oración de intercesión dentro de la anáfora explica las dificultades de su estudio. Lo cual hace, a su vez, igualmente explicable la disparidad de opiniones entre los autores. Botte opina que la plegaria de intercesión no forma parte de la anáfora primitiva [3]. Su argumento, de tipo general, es la inestabilidad o variabilidad de su lugar dentro de la anáfora. En la anáfora egipcia, por ejemplo, va dentro de la primera parte, antes de la consagración; en las sirias, al menos en muchas, después. Unas veces precede a la epiclesis (siro-oriental), otras va tras ella (siro-occidental)... (prescindimos, de momento, del canon romano, por ser más tardío).

Engberding, por el contrario, en diversos trabajos a los que nos referiremos en seguida, trata de probar lo contrario.

Si tenemos en cuenta lo que acabamos de decir, a saber, que la intercesión ha sido siempre un brote del gran tronco de la bendición eucarística, podremos comprender que el punto de disensión entre las diversas tendencias no es tan grande. La discusión se reduce a atribuir mayor o menor antigüedad a los fragmentos de intercesión, ya desarrollados, que aparecen en todas las anáforas clásicas.

Nuestro cometido ahora será hacer una revisión de estos fragmentos, eligiendo los principales, buscando de hallar sus formas más primitivas. Haremos comentarios muy someros. De lo contrario, necesitaríamos un volumen más y una investigación aparte, que, por lo demás, está casi por hacer. Por otro lado, pretendemos ante todo ofrecer un material para que el lector pueda por su cuenta hacer sus constataciones. Serán inevitables las repeticiones por la gran similitud y aun identidad de unas preces con otras.

Empezamos por la «Anáfora caldea de los Apóstoles» («Adai y Mari»). Inmediatamente antes de la epiclesis nos

3 B. Botte, *Problèmes de l'anaphore syrienne aes apôtres Addai et Mari:* L'orient syrien X 1 (1965) 104.

encontramos con los siguientes pasajes (ya transcritos en el libro tercero) [4]:

I

«Señor, Dios poderoso, recibe esta oblación
por la santa Iglesia católica,
por todos los padres piadosos y justos
que han sido agradables a tus ojos;
por todos los profetas y apóstoles,
por todos los mártires y confesores,
por todos los que lloran y están afligidos,
por todos los que son pobres y son maltratados,
por los débiles y perseguidos,
por todos los difuntos que han partido, abandonándonos;
por este pueblo que espera tu misericordia,
por mí, pobre, débil y miserable.

II

Tú, Señor, por tus múltiples e inefables misericordias,
haz memoria favorable y positiva de todos los padres píos y [justos
que han sido agradables a tus ojos
celebrando el memorial del cuerpo y la sangre de tu Mesías,
que te ofrcemos sobre tu altar puro y santo
como Tú nos enseñaste.
Y danos tu serenidad y tu paz todos los días del tiempo,

III

para que todos los habitantes de la tierra
sepan que Tú eres el solo Dios Padre verdadero
y nos has enviado a Jesucristo, tu Hijo querido,
y El, Señor y Dios, ha venido y nos ha instruido
en toda pureza y santidad.

IV

Haz memoria de los profetas, apóstoles, mártires,
confesores, obispos, doctores, diáconos,
y de todos los fieles de la santa Iglesia católica
que han sido marcados con el signo de la vida
del santo bautismo;

V

y de nosotros, Señor, tus servidores frágiles, débiles y enfermos,
que estamos reunidos en tu nombre ante tu presencia
tras recibir, en tradición, el ejemplo procedente de Ti,
en la alegría, en el gozo, en la glorificación,
remorando y celebrando este misterio grande, temible,
santo, vivificante y divino
de la pasión, muerte y resurrección de N. S. Salvador J. C.».

Salta a la vista que el texto anterior no es primitivo por sus repeticiones y reiteraciones. Engberding ha intentado des-

4 B. BOTTE, o.c., p.91-93.

cubrir las formas más originales, para lo cual ha hecho una comparación con la «Anáfora maronita de Pedro III». De la comparación resulta que el párrafo segundo sería el primitivo (Botte se inclina por el primero); se seguiría inmediatamente el cuarto, que encadenaría tras las palabras «nos ha enseñado» (Botte piensa que al primero seguiría el cuarto).

Respecto del contenido, notemos simplemente una cosa. El «hacer memoria» por los antepasados muertos en la fe y santidad equivale a pedir por ellos («ofrecer la oblación por ellos» es otra expresión sinónima que aparecerá en diferentes documentos). Recuérdese lo dicho sobre el «haced esto en memorial de Mí», del Mesías.

Los santos no son aún considerados como intercesores nuestros, sino como objetos de nuestra intercesión.. Aún no se ha distinguido entre los difuntos el grupo de los santos intercesores y el de los que no lo son. (Para ver la relación entre «hacer memoria» y pedir en el sentido impetratorio de las preces cristianas, véase Heb 13,3.7; Rom 1,9; 15,15; Ef 1,16; Flp 1,3; 1 Tes 1,2.)

Una interesante relación tienen las preces de la «Anáfora de San Juan Crisóstomo» con las anteriores. Engberding la ha puesto de manifiesto [5]. Naturalmente, estas preces corresponden a la versión del manuscrito *Barberini* (s. IX). Son las únicas en toda la misa (en la misa actual, según la Liturgia del Crisóstomo, encontramos preces en otros tres momentos, a saber, en la preparación de los dones, tras las lecturas y en la gran entrada). Veamos el texto del siglo IX [6]:

> «Te ofrecemos este culto espiritual (λατρείαν λογικὴν)
> por los que en la fe han alcanzado el descanso,
> los padres, los patriarcas, los profetas, los apóstoles,
> los anunciadores del kerigma, los evangelistas,
> los mátires, los confesores, los ascetas; [(plenitud).
> en fin, por todos los que, en la fe, han llegado a la consumación
> Especialmente hacemos memoria de la inmaculada
> gloriosa, bendita Señora nuestra, Madre de Dios y Virgen María,
> de San Juan, Precursor y Bautista,
> y de los santos y bienaventurados apóstoles,
> y de este santo y de todos los santos
> por cuyas súplicas nos proteges (protégenos).
> Y acuérdate de los que, en la esperanza de la resurrección de
> han descansado; y hazles reposar [vida eterna,
> donde brilla la luz de tu rostro.
> Te pedimos por todo el episcopado ortodoxo,
> dispensador de la palabra de tu verdad,

5 H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomosliturgie:* Oriens christianus 45 (1961) 20-29 y 46 (1962) 33-60.
6 F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern* p.331-5.

por todo el presbiterado, el diaconado en Cristo
y todo el orden sacerdotal.
También te ofrecemos este culto espiritual por todo el universo,
por la santa, católica y apostólica Iglesia,
por los que viven en castidad y santidad,
que habitan en montañas y cuevas de la tierra,
por los reyes creyentes, por la muy cristiana reina,
por todos los del palacio y el ejército.
Dales un reino pacífico, para que nosotros gocemos de paz
y llevemos una vida tranquila, en piedad y santidad.
Acuérdate, Señor, de la ciudad en que vivimos
y de toda ciudad y región,
y de quienes viven en ella en la fe.
Primeramente acuérdate, Señor, de nuestro arzobispo,
de los muchos caminantes, enfermos, cansados, presos,
y de su salvación.
Acuérdate, Señor, de los que traen frutos, hacen el bien en tus Iglesias
y se acuerdan de los pobres.
Y sobre todos nosotros envía tu misericordia».

El conjunto es aún breve y conciso. El número de peticiones es reducido. Engberding opina que, en principio, se trata de un fragmento inherente a la «Anáfora de San Juan Crisóstomo» desde siempre. Se pueden distinguir como dos estratos: uno que inicia cada petición con la fórmula ἔτι προσφέρομέν σοι ταύτην τὴν λογικὴν λατρείαν. Las personas a que se refiere son introducidas con la preposición ὑπὲρ.

El segundo estrato inicia sus distintas súplicas con el verbo μνήσθητι o también ἔτι παρακαλοῦμέν σε μνήσθητι.

Lo primero de las preces es la súplica por los vivos; luego por los difuntos. De ahí se pasa a la mención de los santos. ¿Ha sido siempre así? El sentido de recordar a los santos es ambiguo en el Crisóstomo. Se ve que en él confluyen las dos interpretaciones. Los santos son recordados (o incorporados en el objeto de la ofrenda, según expresión sinónima), para interceder por ellos (primera parte) y son tomados como intercesores.

Respecto a las preces de la «Anáfora de San Basilio y Santiago» (griego), puede decirse que son germen y versión primera bajo muchos aspectos. Pero antes de seguir adelante, veamos el pasaje correspondiente de la «Anáfora siro-occidental de los Doce Apóstoles». Si bien presenta un esquema diverso a los anteriores (con elementos tardíos, como la petición del celebrante por sí mismo), tiene, sin embargo, una brevedad y concisión que le asemeja a ellos. Inmediatamente después de la epiclesis trae el siguiente texto [7]:

7 A. Raes, *Anaphorae syriacae* I 2 (Roma 1940) p.213-223.

«Te ofrecemos, Dios omnipotente, este sacrificio espiritual
por todos los hombres,
por tu Iglesia universal,
por los obispos que afianzan en ella la palabra de la verdad,
por mi propia exigüidad,
por los sacerdotes y diáconos,
por los «ortodoxos» [8] de toda región,
por la guarda de tu grey, por todo tu pueblo fiel,
por esta Iglesia santa,
por toda la ciudad y región de estos fieles,
por el buen tiempo y los frutos de la tierra,
por los hermanos creyentes que se hallan en la miseria,
por quienes presentaron su ofrenda,
por aquellos cuyos nombres suelen ser mencionados en tus
[santas Iglesias;
concédeles tu ayuda.
Por nuestros padres y hermanos
que han marchado antes que nosotros en la fe verdadera;
dales la gloria eterna el día del juicio
y no los juzgues, porque nadie es inocente ante Ti».

Vengamos ya a las preces de la «Anáfora de San Basilio», que presenta una gran similitud con las de la liturgia del Crisóstomo. Tomamos el texto también del manuscrito *Barberini,* del siglo IX. Es la única oración letánica de intercesión de la anáfora, y así sigue siendo aún hoy [9]:

(Sacerdote)
«Acuérdate de todos los que, en la esperanza de la resurrec-
[ción de vida eterna,
han descansado; hazles reposar donde brilla la luz de tu rostro.
Te pedimos te acuerdes, Señor, de tu santa, católica, apostólica
[Iglesia,
(extendida) del uno al otro extremo del universo,
y pacifícala Tú, que la redimiste con la sangre preciosa de tu
[Mesías
y a esta casa santa fortalécela hasta el fin del tiempo.
Acuérdate de los que han presentado los dones
y de aquellos en favor de quienes o por quienes o sobre quie-
[nes los ofrecieron.
Acuérdate, Señor, de los que traen frutos y hacen el bien
en tus santas Iglesias y se acuerdan de los pobres.
Prémiales con tus riquezas y dones celestes.
Enriquécelos con las cosas celestiales por las terrenas,
con las eternas por las caducas,
con las incorruptibles por las corruptibles.
Acuérdate, Señor, de los que están en los desiertos,
montes, cuevas y cavernas de la tierra.
Acuérdate, Señor, de los que viven en la virginidad, piedad y
[santidad.
Acuérdate, Señor, de nuestro rey piadoso y creyente,
al cual tuviste a bien hacer reinar sobre la tierra.
Corónale con el arma de la verdad y la benevolencia.
Cubre con tu sombra su cabeza en el día de la guerra.
Fortalece su brazo. Exalta su diestra.

8 Este término, ¿puede estar en la línea de la expresión del canon romano *fidei cultoribus,* referente a los obispos?
9 BRIGHTMAN, o.c., p.321-327.

Afianza su reino. Sométele les gentes bárbaras que quieren gue-
Agráciale con una paz firme e insuprimible. [rra.
Háblale (inspírale) a su corazón cosas buenas
para tu iglesia y para todo tu pueblo,
a fin de que, siendo moderado,
podamos llevar una vida serena y pacífica.
en toda piedad y santidad.
Acuérdate, Señor, de todas las jerarquías y autoridades,
y de los hermanos nuestros que están en el palacio
y de todo el ejército.
Guarda a los buenos en la bondad
y, con tu bondad, haz a los malos buenos.
Acuérdate, Señor, del pueblo circundante
y de los que, por razones justas, están ausentes.
Ten compasión de ellos y de nosotros
por la multitud de tu misericordia.
Sus cámaras llénales de bienes.
Guarda sus familias en paz y concordia.
Alimenta a los niños, forma a los adolescentes,
sostén a los ancianos, consuela a los pusilánimes,
reúne a los dispersos, haz retornar a los errantes
y une a tu santa, católica, apostólica Iglesia.
Libera a los poseídos por espíritus inmundos,
navega con los navegantes,
haz el camino con los caminantes,
patrocina a las viudas, protege a los huérfanos,
libera a los cautivos, cura a los enfermos.
Acuérdate, ¡oh Dios!, de los que son llevados a los tribunales,
de los exilados, de los afligidos por toda clase de calamidad.
Acuérdate de todos los necesitados de tu gran misericordia,
de los que nos aman y nos odian
y de los que pidieron a nuestra indignidad oraciones por ellos.
Y acuérdate, Dios nuestro, de todo el pueblo;
derrama sobre todos tu misericordia abundante, [ción
concediendo a todos las peticiones que se refieren a su salva-
y que no hemos mencionado por ignorancia, o por olvido,
o por la cantidad de los nombres.
Acuérdate Tú, Señor, que conoces la edad y el nombre de cada
desde el vientre de su madre. [uno
Tú eres, Señor, el amparo de los desemparados,
la esperanza de los desamparados,
el cobijo de los arrojados a la tempestad,
el puerto de los navegantes, el médico de los enfermos.
Sé todo a todos, Tú que conoces a cada uno y sus peticiones,
su casa y su trabajo.
Libera, Señor, esta ciudad y toda ciudad y región
de toda hambre, peste, terremoto, inundación, fuego,
invasión extranjera, guerra civil.
(Diácono) Y de todos y todas.
(Coro) Y de todos y todas.
(Sacerdote) Acuérdate, Señor, de nuestro arzobispo.
Concédele dispensar rectamente la palabra de la verdad,
en paz para tus Iglesias santas.
Acuérdate, Señor, de todo el episcopado de los fieles,
recto dispensador de la palabra de la verdad.

Acuérdate también, Señor, según tu gran misericordia,
de mi indignidad. Perdóname todo delito voluntario e involun-
[tario.
No me niegues, por mis pecados, la gracia de tu Santo Espíritu
para los dones propuestos y presentados.
Acuérdate, Señor, del presbiterado, del diaconado en Cristo,
de todo el orden sacerdotal.
No hagas indigno a ninguno de los que rodean tu santo altar.
Míranos en tu bondad. Aparece, Señor, entre nosotros
con tu abundante misericordia.
Danos un clima temperado y útil.
Concede lluvias a la tierra para la fecundidad de los frutos.
Bendice la corona (ciclo) del año de tu benignidad.
Haz que cesen los cismas de las Iglesias.
Extingue los tumultos de las gentes.
Disuelve pronto los ímpetus de las herejías
con la fuerza del Espíritu Santo. [del día.
Recíbenos a todos en tu reino, haciéndonos hijos de la luz y
Concédenos tu paz, tu amor, Señor Dios nuestro, que nos diste
(Sigue una doxología final y conclusiva.) [todo».

Se puede hacer en seguida una primera observación. La parte que va de la súplica por el pueblo «circundante» hasta la de los navegantes [10], recoge el fragmento de la carta primera del papa Clemente.

Pero preferimos no detenernos a señalar las otras partes comunes con anáforas como la «del Crisóstomo», la «de San Marcos» (griega) y aun las dependencias. Señalamos solamente que, a pesar de todas estas afinidades, las preces de la «Anáfora de San Basilio», tanto en la versión griega como en la egipcia, tienen elementos propios y originales, signo de haber estado siempre en la anáfora [11].

De la liturgia siria occidental conocemos la «Anáfora de Santiago». Pero su parte impetratoria no la hemos transcrito aún. Su desarrollo es ya notable en las versiones que nos llegan. Pero no sólo se ha desarrollado, sino que ha proliferado por toda la liturgia de la misa. Esta, como la tardía «de San Juan Crisóstomo», tiene preces letánicas al comienzo, en la preparación de los dones, tras las lecturas y en el ofertorio. Todo es signo de una edad tardía. Copiamos solamente las preces interiores a la anáfora [12]:

«Te ofrecemos, Señor, este mismo sacrificio, tremendo e in-
por tus santos lugares, que hiciste gloriosos [cruento
mediante la aparición divina de tu Mesías
y el advenimiento de tu santo Espíritu;

10 BRIGHTMAN, o.c., p.334, línea 13-20.
11 H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie:* Oriens christ. 47 (1963) 16-53 y 49 (1965) 18-37.
12 BRIGHTMAN, o.c., p.54-58.

en primer lugar, por Sión, santa y gloriosa, madre de todas las
y por tu Iglesia santa, católica y apostólica, [Iglesias,
que está sobre todo el orbe.
Acuérdate, Señor, de todos nuestros santos padres y obispos
que en toda la *Oikumene* dispensan, en la ortodoxia,
la palabra de tu verdad.
Acuérdate, Señor, según la multitud de tu misericordia y com-
de mí, humilde e indigno siervo tuyo, [pasión,
y de los servidores, por turno, de tu santo altar.
Concédeles una vida pura, guarda sin tacha su servicio,
guía sus pasos por el camino del bien.
Acuérdate, Señor, de la santa ciudad de Dios y del imperio,
de toda ciudad y región y de quienes habitan en ellas
según la fe ortodoxa; dales paz y seguridad.
Acuérdate, Señor, de nuestros piadosos y cristianos reyes,
de la piadosa y cristiana reina,
de todo el palacio y el ejército, de su ayuda celeste y de su
Sostén sus armas y escudos para su defensa. [victoria,
Somételes todas las gentes bárbaras y belicosas que quieren
Domeña sus voluntades para que llevemos una vida [guerra.
tranquila y pacífica en toda piedad y santidad.
Acuérdate, Señor, de los muchos cristianos caminantes, exila-
de los que están en las cárceles, en las prisiones, [dos,
en las mazmorras, en las minas, en los tormentos y dureza de
Acuérdate, Señor, de los enfermos, débiles [la esclavitud.
y poseídos por espíritus impuros,
de su rápida curación de parte de Dios y de su salvación.
Acuérdate, Señor, de toda alma cristiana atribulada y ator-
de tu misericordia y ayuda, ¡oh Dios!, [mentada,
y de la vuelta de los que andan errantes.
Acuérdate, Señor, de los padres y hermanos nuestros, por tu
Acuérdate, Señor, de todos, para lo bueno. [santo nombre.
Ten, Señor, piedad de todos; sé propicio con todos nosotros.
Da la paz a la multitud de tu pueblo.
Destruye los escándalos, aniquila las guerras,
haz cesar los cismas de las Iglesias, la rebelión de las herejías.
Deshaz el orgullo de los gentiles.
Concédenos tu paz y amor, Dios, Salvador nuestro,
esperanza de todos los confines de la tierra.
Acuérdate, Señor, de la bonanza del tiempo,
de las lluvias apacibles, del rocío oportuno,
de la benignidad del ciclo (corona) del año,
de la fecundidad de los frutos.
Los ojos de todos esperan en Ti.
Dales su alimento en su tiempo oportuno.
Abre tu mano y llena a todo viviente de bendición.
Acuérdate, Señor, de los que traen frutos
y hacen el bien en tus santas Iglesias
y se acuerdan de los pobres, de los abandonados,
los huérfanos, los forasteros, los indigentes.
Acuérdate de todos los que nos encomendaron
nos acordáramos de ellos en la oración.
Dígnate, Señor, acordarte de los que trajeron hoy
estas ofrendas sobre tu santo altar
y de aquellos por quienes las presentaron.

Dígnate acordarte de los que desde siempre te agradaron
de generación en generación, los santos padres, patriarcas, pro-
[fetas,
apóstoles, mártires, confesores, maestros y de todo espíritu
consumado en la fe de tu Cristo.
—Ave, llena de gracias. El Señor contigo. Bendita tú entre las
y bendito el fruto de tu vientre, porque diste a luz [mujeres
al Salvador de nuestras almas—.
Acuérdate, Señor, Dios nuestro, del santo Juan, profeta glo-
Precursor y Bautista, [rioso,
de los santos apóstoles Pedro y Pablo, Andrés, Santiago, Juan,
Felipe, Bartolomé, Tomás, Tadeo, Mateo, Santiago, Simón, Ju-
[das, Mateo,
Marcos, Lucas Evangelista, de los santos profetas, patriarcas,
de San Esteban, protodiácono y protomártir, [justos,
y de todos tus santos de todos los tiempos.
No que (porque) seamos dignos de tu temible y terrible trono
se acuerden por su parte de nuestra indigencia [(bema),
y encontremos gracias, misericordia y ayuda ante Ti, Señor,
Acuérdate, Señor, de los espíritus y de toda carne,
de los que nos acordamos, y de todos los ortodoxos
de los que no nos acordamos, desde Abel el Justo
hasta el día de hoy. Dales el descanso en la región de los vivos,
en tu reino, en la abundancia del paraíso, en el seno de Abra-
Isaac y Jacob, nuestros santos padres, [hán,
donde no hay pena ni llanto ni suspiro,
donde brilla la luz de tu rostro iluminándolo todo.
Dirige, Señor, en paz nuestra vida hasta el fin,
de modo que sea cristiana, virtuosa y sin pecado,
reuniéndonos bajo los pies de tus elegidos,
cuando y como quieras, pero sin pecado o ignominia.
Por tu Hijo unigénito, Señor, Dios y Salvador nuestro, Jesu-
El es el único sin pecado aparecido sobre la tierra. [cristo;
(Diácono) Y en favor de la paz y la calma del mundo
y de las santas Iglesias de Dios
y por los que cada uno ofreció, según su intención,
y por el pueblo circundante y por todos y todo.
(Pueblo) Todos y todo».
(Doxología conclusiva.)

Por último, la anáfora principal de la liturgia egipcia, la «de San Marcos», contiene también unas preces extraordinariamente desarrolladas, amén de otros fragmentos letánicos al comienzo en la pequeña entrada y en el ofertorio, tras la liturgia de la Palabra. Son huellas de la época tardía de la versión que nos llega. En el llamado *Papiro de Estrasburgo* se encuentran fragmentos más primitivos [13]. Tomamos la versión griega, que es, en general, la más concisa. He aquí el texto [14]:

«Te pedimos e invocamos a Ti, Señor bueno y amante de los
[hombres.

13 M. ANDRIEU y P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc:* Revue des sciences religieuses 8 (1928).
14 BRIGHTMAN, o.c., p.126-131.

Acuérdate de la santa, única, católica y apostólica Iglesia,
extendida del uno al otro confín de la tierra,
de todos los pueblos y de todas tus regiones.
Concede la paz que viene del cielo a nuestros corazones todos,
pero concédenos también la paz de esta vida.
Dirige en la paz al rey, al ejército, a los magistrados, consejeros,
al pueblo, a nuestros vecinos, a los que entran o salen.
Rey de la paz, danos tu paz, porque nos has dado todas las
Poséenos, ¡oh Dios!, con amor y unidad. [cosas.
Porque fuera de Ti no conocemos a otro, invocamos tu santo
Haz que nuestras almas vivan por tu Santo Espíritu [nombre.
y no permitas que la muerte del pecador
domine sobre nosotros, tus siervos, ni sobre tu pueblo.
Sana a aquellos del pueblo que están enfermos,
visitándolos con compasión y misericordia.
Aleja de ellos toda enfermedad y trastorno.
Expulsa fuera el espíritu de enfermedad.
Levanta y reconforta a los que desde hace tiempo
yacen aquejados de alguna dolencia.
Libera a los vejados por espíritus inmundos.
A los que están en prisiones, minas, exilio, cautividad
o en amarga esclavitud, libéralos y ten compasión de ellos.
Porque Tú eres el que liberas a los que están sujetos
y levantas a los oprimidos.
Tú eres la esperanza de los desesperados,
el aliento de los débiles, el puerto de los que sufren tempestad.
A toda alma que está afligida y oprimida
concédele tu favor, descanso, refrigerio, ayuda;
y a nosotros, Señor, cúranos la enfermedad de nuestras almas,
cura la de nuestros cuerpos, Tú, médico de alma y cuerpo.
Tú, guardián de toda carne, cúranos con tu salvación.
A nuestros hermanos que han marchado o están para marchar,
guíalos por todas sus rutas, sea por mar, río, lago, camino
o por donde vayan; llévalos siempre a puerto tranquilo,
a puerto de bonanza. Concédeles ser Tú su compañero de viaje.
Dales alegría y salud. Sé un compañero de trabajo
con tus siervos en todas las cosas buenas.
Y en cuanto a nosotros, Señor, guía nuestra peregrinación
por esta vida, sin tropiezo, sin contratiempo,
sin desasosiego, hasta el fin.
Envía con abundancia las lluvias benéficas
sobre las tierras necesitadas, alegrando y renovando
con su caída la faz de la tierra,
para que, con sus gotas, resurja gozosa.
Bendice ahora, Señor, el ciclo del año con tu abundancia,
con vistas a los pobres del pueblo, las viudas, los huérfanos,
los extranjeros, los forasteros,
y con vistas a todos los que esperamos en Ti
e invocamos tu santo nombre.
Porque los ojos de todos esperan en Ti, Señor,
pues Tú les das el alimento en su tiempo oportuno.
Actúa con nosotros según tu bondad, Tú, nutridor de todo vi-
Que, teniendo suficiencia en todas las cosas, [viente.
podamos abundar en toda clase de buenas obras
en Cristo Señor nuestro.

Rey de reyes y Señor de los señores, guarda en paz,
fortaleza y justicia el reinado de tu siervo ortodoxo y cristiano,
rey nuestro, que quisiste reinara sobre la tierra.

(Versión egipcia.)
Sométete, ¡oh Dios!, los pueblos bárbaros, belicosos.
Habla a su corazón para la paz de tu única, santa, católica,
y apostólica Iglesia. Concédele pensar cosas pacíficas
hacia nosotros y hacia tu santo nombre.
Que nosotros también, viviendo una vida pacífica y sosegada,
podamos ser hallados en toda bondad y honestidad hacia Ti.

(Versión griega.)
Concede la paz, Señor, Dios nuestro, a las almas de nuestros [padres.
y hermanos, que descansan en paz, acordándote de todos los [antepasados,
padres, patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, confesores, obis-
de todos los justos y de todo espíritu [pos,
que haya sido hecho perfecto en la fe
y de los que en el día de hoy hacemos memoria;
y de nuestro santo padre Marcos, apóstol y evangelista,
que nos mostró el camino de la salvación.
(Ave, llena de gracia...—la versión egipcia añade más santos
al párrafo anterior. El diácono recita los nombres de los di-
Y concede el descanso a las almas de todos éstos, [funtos—).
Señor, Dios nuestro, en la morada de tus santos, en tu reino,
otorgándoles los bienes de tus promesas [ginar,
que ni ojo vio, ni oído oyó ni el corazón humano pudo ima-
a saber, lo que Dios ha preparado a quienes aman su santo [nombre.
Da la paz a sus almas, concédeles el reino de los cielos,
y a nosotros danos un final cristiano grato a Ti,
sin pecado. Y danos tener parte y herencia con todos tus san-
Los sacrificios, oblaciones, acciones de gracias [tos.
de los oferentes, recíbelos, ¡oh Dios!,
sobre su santo, celeste y espiritual altar, en la vastedad de los
por medio del servicio de tus arcángeles [cielos,
Recibe lo presentado por los que han traído mucho o poco,
oculto o patente, por los que quieren, pero no tienen,
por los que hoy han traído sus ofrendas,
como recibiste los dones de tu justo Abel,
la ofrenda de nuestro padre Abrahán, el incienso de Zacarías,
las limosnas de Cornelio y las dos monedas de la viuda.
Recibe también sus acciones de gracias y devuélveles
lo incorruptible por lo corruptible, lo celeste por lo terreno,
lo eterno por lo caduco.
Al santísimo, beatísimo papa X a quien elegiste,
a tu santa, católica y apostólica Iglesia
y al santo obispo nuestro... guárdalos muchos años en tiempos
cumpliendo con su santo sacerdocio bajo Ti, [pacíficos,
según tu santa y bienaventurada voluntad,
dispensando rectamente la palabra de la verdad.
Acuérdate de los obispos ortodoxos de todo el mundo,
de los presbíteros, diáconos, subdiácanos, lectores,
cantores, monjes, vírgenes, viudas, laicos.

Acuérdate de la santa ciudad de Cristo nuestro Dios,
y del imperio y de esta ciudad nuestra,
y de toda ciudad y región y de todos sus habitantes,
creyentes en Cristo. Acuérdate de su paz y seguridad.
Acuérdate, Señor, de toda alma cristiana
oprimida y atribulada, implorante de la misericordia
y ayuda divinas; y de la vuelta de los errantes.
Acuérdate, Señor, de nuestros hermanos que se hallan en pri-
Concédeles tu misericordia a todos. [sión.
Acuérdate, Señor, con compasión y misericordia, de nosotros
indignos siervos tuyos. Perdona nuestros pecados, [pecadores,
como Dios bueno y amante de los hombres. [tuyo.
Acuérdate, Señor, de mí, indigno, humilde y pecador siervo
Perdona mis pecados, como Dios amante de los hombres.
Asístenos en el servicio de tu santo nombre.
Bendice, Señor, nuestras asambleas, quebranta en el mundo la
A Satanás y a toda su fuerza y maldad destrúyelos, [idolatría.
bajo nuestros pies. A los enemigos de tu Iglesia, Señor,
humíllalos siempre. Consume su orgullo.
Muéstrales en seguida su debilidad.
Aniquila las envidias, maquinaciones, astucias
que montan contra nosotros.
Levántate, Señor, y que tus enemigos se dispersen.
Huyan de tu faz todos los que odian tu santo hombre.
Pero a tu pueblo fiel y ortodoxo hazle bendecirte
miles de miles y decenas de millares de veces,
haciendo tu voluntad.
Suelta a los presos, libra a los oprimidos.
Sacia a los hambrientos, reconforta a los débiles,
levanta a los caídos, asegura a los vacilantes,
cura a los enfermos, lleva a todos al camino de la salvación,
reúnelos en tu grey. Y a nosotros líbranos de nuestros pecados,
Tú que eres nuestro guardián y protector en todo».

El estudio que ha hecho Engberding sobre las preces de la «Anáfora de San Marcos», tiene un interés especial, porque sus conclusiones alcanzan a problemas más generales de las preces de la Anáfora en cuanto tales [15]. Nos referimos, sobre todo, a la relación de lo que se puede llamar preces «postevangélicas» (las leídas al concluir la liturgia de la Palabra) con las preces «intra-anafóricas» (las que estamos analizando en este capítulo). Engberding ha hecho este estudio comparativo dentro de la liturgia de San Marcos y ha llegado a la afirmación de que, repitiéndose y doblándose muchas veces las intenciones, las preces «postevangélicas» son las más antiguas, las primarias, respecto de las otras («intra-anafóricas»), que resultan secundarias, posteriores, derivadas.

Las peticiones de las preces de la anáfora son mucho más detalladas que las de las preces tras el evangelio. Sólo en

15 H. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie:* Orientalia christiana periodica XXX, II (1964) 398-446.

aquéllas se nota la tendencia a la ampliación o glosa, no en éstas. Tal observación se puede verificar, por ejemplo, en las súplicas por la jerarquía, clero (que falta en las primeras), por presos, por la propia comunidad, etc.

Igualmente, las intervenciones diaconales pertenecen originariamente a la primera parte de la misa, no a la anáfora.

Estas observaciones son importantes, porque confirman los presupuestos con que empezamos el capítulo. El lugar de las preces, como formulario propio, desarrollado, es el de la liturgia de la Palabra, tras las lecturas. La anáfora no es placenta apropiada para otro género litúrgico distinto del propio; y distinto es el género de las preces letánicas, que tienen una personalidad bien perfilada. Indirectamente, Engberding está dando aquí la razón a B. Botte. La bendición eucarística tiene una parte final, penúltima, de súplica impetratoria, pero breve y sin personalidad propia, brote tenue de un único tronco. La oración eucarística de Hipólito vuelve a acreditarse como trasunto fiel de la mejor tradición cristiana.

En fin, observemos ahora otro único dato, las intenciones que se indican en torno a la comunidad son apostilladas con una serie de frases cortas, tomadas de la primera carta del papa Clemente a los Corintios. Si recordamos que en el *Papiro de Der Balizeh,* como en el de *Würzburg,* de finales del siglo III [16], así como en la «Anáfora griega de San Basilio», se hallan los mismos ecos de la carta del papa romano, habremos quizá obtenido la pista de un posible hilo conductor que cohesione textos tan abundosos como los que estamos considerando. Pero no dejemos de recordar el «sitio» ocupado por este texto, a saber, casi a la mitad del comienzo de la «Anáfora de San Marcos» antes del *Sanctus* y, desde luego, antes de la consagración. Interrumpe, pues, toda la parte de alabanza y rememoración histórica. Es una característica de las anáforas egipcias, que en el fondo es una grave desviación del sentido del esquema más primitivo y genuino de la plegaria eucarística.

Al comenzar el capítulo hicimos mención de la oración impetratoria en las *Constituciones apostólicas* VIII. Antes de acabar esta parte, dedicada a las liturgias orientales, cuadra bien el incorporar a esta galería de ejemplos los materiales de la llamada liturgia clementina. Estamos seguros de hallarnos ante unos textos del siglo IV, lo cual los reviste de un interés especial. Sin embargo, son prolijos y abundosos. El equilibrio

16 U. WILCKEN, *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung. Abhandlungen der Preus:* Akad. der Wis. Phil. hist. Kl. 6 (Berlín 1934) 31-6. Contiene textos eucológicos monásticos.

lo restablece la anáfora, que es de dimensiones proporcionadas a la plegaria de intercesión.

Ante todo y quizá sobre todo, es valioso el elemento más formal y aun ritual con que nos encontramos aquí. Es claro y modélico. Para la primera parte hay una distribución formal de la oración de intercesión exactamente igual al de las *orationes sollemnes* del Viernes santo de la liturgia romana. Es la parte dedicada a despedir los distintos grupos de personas que, habiendo asistido a la liturgia de la Palabra y siendo hábiles para ella, no pueden continuar presentes en la prosecución de la misa y deben abandonar la sala donde ésta se celebra (así los catecúmenos, los energúmenos, los que van a ser bautizados, los penitentes). Son invitados por el diácono a salir. Cada grupo que sale recibe la plegaria de la comunidad (los catecúmenos no pueden aún orar ellos mismos en la celebración litúrgica).

Primero el diácono dice la intención. El sacerdote, a continuación, hace una «colecta» u oración conclusiva breve. El pueblo responde «Amén». Este esquema se repite para cada intención. Inmediatamente, a continuación viene la oración de los fieles, que tiene ya una forma más letánica. Es recitada por el diácono. El sacerdote (o pontífice), con su «colecta» conclusiva, sólo interviene al final de toda la letánica, no tras cada intención. Tras cada intención parece que interviene el pueblo, adhiriéndose. En todo caso, esta oración es dicha en su nombre, a diferencia de la oración de los catecúmenos.

He aquí el texto a partir sólo de la oración de los fieles [17]:

> (El diácono, tras haber invitado a los penitentes, catecúmenos, energúmenos..., dice):
> «Los que somos fieles, postrémonos y supliquemos a Dios,
> por medio de su Mesías; todos, unánimes, invoquemos a Dios
> por la mediación de su Cristo. [Iglesias,
> Pidamos por la paz y la tranquilidad del mundo y de las santas
> para que el Dios del universo nos conceda su paz perpetua y
> [estable
> y nos mantenga perseverantes en la plenitud de la virtud, la
> [religión y la piedad.
> Pidamos por la santa, católica y apostólica Iglesia,
> extendida del uno al otro confín del universo,
> para que Dios la guarde inmune y libre de toda fluctuación
> y la proteja hasta la consumación de la historia, asentada sobre
> Pidamos por esta «paroquia» (diócesis o patriarcado) [piedra.
> para que el Señor universal nos conceda caminar sin desfalleci-
> [miento
> tras la esperanza celeste de El y darle el débito asiduo de
> [oración.

17 *Constituciones apostólicas.* Edición FUNK, p.489.

Pidamos por el episcopado universal existente bajo el firma-
el que dispensa la palabra de tu verdad. [mento,
Pidamos por nuestro obispo Santiago y sus «parroquias»,
por nuestro obispo Evodio y sus «parroquias»,
por nuestro obispo Aniano y sus «parroquias»,
para que el Dios misericordioso los mantenga en sus Iglesias
incólumes, honorables, longevos,
y les conceda una ancianidad digna, piadosa y justa.
Pidamos también por nuestros presbíteros,
para que el Señor los libere de toda torpeza y depravación
y les conceda un presbiterado íntegro y honorable.
Pidamos por el diaconado universal de Cristo y su ministerio,
para que el Señor les conceda un ejercicio ministerial inta-
[chable.
Pidamos por los lectores, cantores, vírgenes, viudas y huérfanos,
por los que viven en el matrimonio y procrean hijos,
para que el Señor tenga misericordia de ellos.
Pidamos por los eunucos que siguen el camino de la santidad,
por los que llevan una vida religiosa de continencia.
Pidamos por los que hacen ofrendas en la santa Iglesia
y dan limosnas a los pobres, por los que ofrecen sacrificios y
[primicias,
para que el Señor óptimo les remunere con sus gracias celestes,
les dé el céntuplo ahora y en la vida eterna, en el futuro,
concediéndoles lo eterno por lo temporal.
Pidamos por nuestros hermanos recién bautizados,
para que Dios les afiance y fortalezca.
Pidamos por nuestros hermanos enfermos,
para que Dios los libere de toda dolencia y molestia
y los restituya a su santa asamblea.
Pidamos por los navegantes y los que están de viaje,
por los que se encuentran en minas, exilios, cárcel [vitud.
a causa del nombre del Señor; por los oprimidos bajo la escla-
Pidamos por nuestros enemigos, por los que nos odian,
por quienes nos persiguen a causa del nombre del Señor,
para que ese mismo Señor reduzca su ira contra nosotros.
Pidamos por los que están fuera, equivocados,
para que el Señor los convierta.
Recordemos a los jóvenes de la Iglesia, [temor.
para que el Señor los lleve a la perfección y a la madurez en su
Pidamos unos por otros para que el Señor, con su gracia,
nos guarde y proteja hasta el final y nos libere del maligno,
y, salvándonos de todos los escándalos de los que actúan mal-
nos conduzca a su reino celeste. [vadamente,
Pidamos por toda alma cristiana.
Sálvanos, levántanos, Dios, con tu misericordia.
En pie, oremos atentamente y encomendemos mutuamente
al Dios viviente, por su Mesías. [nuestras vidas

(Dice el pontífice:)
Señor omnipotente, Altísimo, que habitas en los cielos;
Santo, que descansas sobre la santidad;
Monarca sin principio, que nos diste por medio de Cristo
la predicación del conocimiento para el reconocimiento de tu
[gloria

y de tu nombre, tu nombre que nos manifestaste para nuestro
[conocimiento.
Mira ahora, por El también, a tu grey y libérala de toda igno-
y mala acción. Concédele sepa temerte y amarte [rancia
y estremecerse ante la faz de tu gloria.
Sé clemente con ella. Escucha benignamente sus peticiones.
Guárdalos inmunes, irreprensibles, inocentes,
para que sean santos de cuerpo y alma, sin mancha ni arruga,
íntegros, sin mutilación ni imperfección.
Tú, que eres protector poderoso y no tiene acepción de perso-
auxilia al pueblo, por Ti elegido de entre tantos miles [nas,
y por Ti redimido con la sangre preciosa de tu Mesías;
Tú, su patrono, su auxiliador, su defensor, guardián, muro fir-
[mísimo,
valla fuerte, ya que «nadie puede escapar de tu mano».
Nadie es Dios sino Tú. En Ti está nuestra esperanza.
Santifícalos en tu verdad. Porque tu Palabra es la verdad
y no eres antojadizo ni mentiroso.
Líbralos de toda enfermedad y dolencia, de todo delito,
de toda injuria y fraude, del temor del enemigo,
de la saeta voladora de día y de las astucias nocturnas.
Y concédeles la vida eterna, que está en tu Hijo Unigénito,
Dios y Salvador nuestro, por quien tienes gloria y culto
en el Espíritu Santo, ahora y siempre, por los siglos de los
Amén». [siglos.

Después de la epiclesis, dentro de la anáfora, nos encontramos con las siguientes preces similares, esta vez recitadas, no por el diácono, sino por el que preside la celebración (excepto el final que es de nuevo diaconal y cuyo colofón es de nuevo la «colecta» conclusiva presidencial) [18]:

«Te pedimos también, Señor, por tu santa Iglesia,
extendida del uno al otro confín,
que adquiriste con la sangre preciosa de tu Mesías.
Consérvalo inmune y libre de toda fluctuación
hasta la consumación de la historia.
Te pedimos también por el episcopado universal,
dispensador de la palabra de la verdad.
Te pedimos también por mí, hombre de ningún valor,
que te hago la ofrenda; y por todo el presbiterio,
por los diáconos y por todo el clero [Santo.
para que les enseñes la sabiduría con la plenitud del Espíritu
Te pedimos también, Señor, por el rey y por los supremos je-
[rarcas,
y por todo el ejército, para que los asuntos se desarrollen en
y, viviendo todo el tiempo de nuestra vida en la calma, [paz
te glorifiquemos por medio de Jesucristo, nuestra esperanza.
Te presentamos también la ofrenda en favor de tus santos,
que te agradaron en el siglo, los patriarcas, profetas, justos,
[apóstoles,
mártires, confesores, obispos, presbíteros, diáconos, subdiáco-
[nos,

18 *Constituciones apostólicas*. Edición FUNK, p.511.

lectores, cantores, vírgenes, viudas, laicos y todos, cuyos nom-
[bres conoces.
Te hacemos la ofrenda también en favor de este pueblo,
para que lo manifiestes como un sacerdocio real y pueblo santo;
y en favor de los que viven en virginidad y castidad;
por las viudas de la Iglesia, por los que viven en nupcias ho-
[nestas
y en la procreación de los hijos; por los jóvenes de tu pueblo,
para que no rechacen a ninguno de nosotros.
Te pedimos también por esta ciudad y sus habitantes,
por los enfermos, los afligidos de esclavitud dura, los exiliados,
proscritos, navegantes, viajeros, para que auxilies, ayudes
y defiendas a todos.
Te pedimos también por los que nos odian y nos persiguen por
por los que están fuera y andan errantes, [tu nombre,
para que los traigas al bien y mitigues su ira.
Te pedimos otra vez por los catecúmenos de la Iglesia,
por los que el enemigo atormenta,
por los hermanos nuestros que hacen penitencia.
A los unos perfecciónales en la fe,
y a los otros límpialos de las vejaciones del maligno.
Te hacemos la ofrenda también por el tiempo de la atmósfera,
por la fecundidad de los frutos,
para que, recibiendo los bienes otorgados por Ti,
te alabemos asiduamente porque das alimento a todo viviente.
También te pedimos por los que están ausentes
a causa de razones justas, para que nos guardes a todos en la
y, libres de culpa, caída o inconstancia, [piedad
nos congregues en el reino de tu Mesías, nuestro Rey,
Dios de todo el mundo sensible o inteligible,
porque tuya es toda gloria, veneración, acción de gracias,
honor, adoración; y del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,
ahora y siempre y por los siglos de los siglos.
(Y diga el Obispo:)
La paz de Dios con todos vosotros.
(Y todo el pueblo responda:) Y con tu Espíritu.
(Y anuncie otra vez el diácono:)
Una y otra vez pidamos a Dios, a través de la mediación de su
por el don ofrecido al Señor nuestro Dios. [Mesías,
Pidamos para que el Dios bueno, mediando Cristo,
lo reciba sobre su altar celeste, en perfume de suavidad.
Pidámosle por esta Iglesia y por el pueblo,
por el episcopado universal, por todo el presbiterio,
por la diaconía y el servicio de Cristo.
Pidamos por toda la asamblea de la Iglesia,
para que Dios guarde y proteja a todos.
Pidamos por los reyes y los que están constituidos en suprema
para que los asuntos se desarrollen en paz [jerarquía,
y así llevemos una vida sosegada y serena,
con costumbres piadosas y castas.
Hagamos memoria de los santos mártires,
para que seamos tenidos por dignos partícipes de su victoria.
Pidamos por el buen tiempo en la atmósfera
y por la sazón de los frutos;
por los que hace poco han sido bautizados e iluminados,

para que sean confirmados en la fe.
Pidamos todos por todos.
Levántanos en tu gracia, Señor.
Y así, encomendémonos unos a otros a Dios por medio de
(Y diga el obispo:) [Cristo.
¡Oh Dios, que eres grande y tienes un nombre glorioso,
grande por tus designios y poderoso por tus obras,
Dios y Padre de tu santo Hijo Jesús, Salvador nuestro!,
míranos y mira a tu grey elegida por El para gloria de tu nom-
y, santificando nuestro cuerpo y nuestra alma, [bre
concédenos que, purificados de toda mancha carnal y espiritual,
alcancemos los bienes prometidos.
No juzgues indigno a ninguno de nosotros.
Sé nuestra ayuda, nuestra riqueza, nuestra defensa
por medio de tu Cristo, con el cual tienes la gloria, el honor,
la alabanza, la exaltación, la acción de gracias Tú y el Espíritu
por los siglos de los siglos. Amén». [Santo

Volvamos ahora nuestra atención hacia el mundo occidental, el mundo de las liturgias latinas. Los documentos de las liturgias gálicas y visigóticas nos llegan con la huella de la mejor tradición litúrgica. Las preces están fuera de la anáfora, antes de su comienzo, al final de la liturgia de la Palabra.

En una *Expositio* de la liturgia gálica [19], del siglo VII, se explica el significado de las preces tras la homilía. En el *Missale gothicum* de ese tiempo hay aún oraciones tituladas *post precem,* y en todas las misas se inserta una *collectio ad nomina* inmediatamente antes de la *collectio ad pacem* (después de la llamada *praefatio* y la designada, más en general y simplemente, *collectio*). Sin querer entrar en análisis más penetrantes, parece claro que la *collectio ad nomina* ocupa el lugar de las preces, al concluir las lecturas y antes del abrazo de paz, que hace de transición siempre al ofertorio. Parece que, en el tiempo de la recopilación del *Missale gothicum,* la oración de intercesión cuenta más como ««dípticos» (peticiones particulares) que como preces universales. De ahí que predomine el título *post nomina* y no *post precem.*

En el *Misal de Stowe* [20] se conservan fórmulas letánicas, tras la epístola, con el nombre de *Deprecatio sancti Martini pro populo.* También en el *Pontifical de Friburgo,* del siglo IX, hay unos textos letánicos que luego servirán de base a la letanía de los santos, recitada hoy en la vigilia pascual, al término de las lecturas de esa noche [21]. Podemos atisbar por estos dos últimos datos que la franja centroeuropea, influencia-

19 *Expositio.* Véase en J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-7) p.16.
20 G. F. WARNER, *The Stowe Missal* (1915) p.6.
21 METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien von Oberhein* (Friburgo Br. 1914) p.68-70.

da por los monjes celtas, mantiene también la tradición de unas preces fuera de la anáfora [22].

De la liturgia hispana (visigótica o mozárabe) tenemos un magnífico estudio monográfico del P. M. Ramos, que, si bien se refiere sobre todo a la *oratio admonitionis,* sin embargo, roza muy de cerca nuestra cuestión [23]. También nuestra antigua liturgia española coloca la oración de intercesión, como formulario propio y desarrollado, fuera y antes de la anáfora.

Esta *oratio admonitionis* que a veces se llama impropiamente *missa,* forma parte de un «tríptico» de textos junto con las preces *ecclesiam sanctam catholicam* y la *alia oratio (oratio post nomina).* Estas preces son realmente un resto muy explícito aún de la *prex fidelium,* en forma letánica, en la que entran las peticiones por vivos, difuntos, memoria de los santos y la Virgen [24]. La *oratio admonitionis* es una invitación dirigida al pueblo, para que se prepare a tomar parte en la oración de intercesión. La *alia oratio (o post nomina)* es la colecta sacerdotal que cierra la plegaria del diácono y del pueblo [25]. Es verdad que, antes del tríptico, se menciona en las misas del *Liber mozarabicus sacramentorum* (y del *Liber ordinum)* el canto del ofertorio. En muchos formularios orientales actuales, las preces se sitúan también en este momento. ¿Tenemos aquí un argumento contra la interpretación anterior, dado que el canto del ofertorio nos introduce ya en la zona de la liturgia estrictamente eucarística, fuera, por lo tanto, de la liturgia evangélica de las lecturas? No. Sucede simplemente que la «gran entrada» o procesión de ofrendas ha adquirido un gran relieve y preponderancia, adelantándose [26].

La liturgia milanesa tiene aún, durante el tiempo de cuaresma, en el lugar ocupado por los *Kiries* de la actual misa romana, unas preces que son las preces romanas denominadas *Deprecatio Gelasii* [27]. Este dato, además de mostrarnos o sugerirnos que en la antigua liturgia milanesa la oración de intercesión iba fuera de la anáfora, nos pone también en la pista de una información sobre la liturgia romana al respecto, información que no es nada fácil ni accesible.

La *Deprecatio quam Papa Gelasius pro universali Ecclesia*

22 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I 71 p.433-621; H. SCHMIDT, *Hebdomada sancta* (Roma 1956-7) p.272-280 y 828; D. A. NOCENT, *L'oratio fidelium:* Nouv. Rev. Théol. (1964) 948-964.

23 M. RAMOS, *Oratio admonitionis* (Granada 1964).

24 *Liber ordinum.* Edición Ferotin, p.232-233-237. Véase en *Misal impreso:* PL 85-112-536.

25 RAMOS, o.c., p.123.

26 P. ALFONSO, *Oratio fidelium. Origine e sviluppo eucologico della Prece du fideli* (Finalpia, Savona 1928).

27 *Missale ambrosianum* (1902) p.77-81.

constituit canendam es una *prex fidelium* en forma letánica que nos llega a través de un manuscrito del siglo IX: *Officia per ferias* [28]. Parece hoy asegurado que su autor es el papa Gelasio (492-496). El mismo papa Gelasio las habría introducido al comienzo de la misa, antes de la oración de entrada (o *collecta*). Las huellas que hoy nos quedan son los *Kiries*, es decir, tan sólo la respuesta del pueblo. Hasta entonces parece había habido una oración de intercesión al final de las lecturas, en forma de *Orationes sollemnes*, es decir, de intenciones diaconales, seguidas cada una de «colectas» presidenciales, como hoy se conserva aún en el viernes santo y vimos ya en las *Constituciones apostólicas* VIII.

En todo caso, hay un testimonio del papa Félix II (483-492), antecesor inmediato de Gelasio, que habla de *Orationes sollemnes* tras las lecturas, distinguiéndolas incluso en oración de los catecúmenos y oración de los fieles, como hacen las *Constituciones apostólicas* VIII [29]. Al aparecer la oración *kirial* en la forma deprecativa del papa Gelasio, desaparece casi simultáneamente la oración de los fieles tras las lecturas, quedando tan sólo la huella del viernes santo [30].

Transcribimos a continuación el texto, todavía relativamente breve, de la *Deprecatio Gelasii* [31]:

(Diácono) Digamos todos: Escucha, Señor, y ten piedad.
Invocamos con ánimo fiel al Padre del Unigénito
y al Santo Dios Espíritu.
(Kyrie eleison tras cada petición.)
Para la Iglesia inmaculada del Dios vivo,
extendida a través de todo el universo,
pedimos la riqueza de la bondad divina.
En favor de los sacerdotes santos del Dios grande
y de los ministros del sacro altar
y de todos los pueblos que adoran al Dios verdadero,
invocamos a Cristo Señor.
Para todos los dispensadores de la palabra de la verdad
pedimos ante todo la sabiduría del Dios Verbo.
En favor de todos los que castigan su cuerpo y su espíritu
por el reino de los cielos y se esfuerzan en el trabajo
de las cosas espirituales,
invocamos al Dador de todos los dones del espíritu.
En favor de los príncipes piadosos y su ejército,
que aman la justicia y el juicio recto, invocamos el poder de
En favor del buen tiempo y la lluvia oportuna, (Dios.

28 *Officia per ferias:* PL 101-560.
29 FÉLIX II, *Epistola*. *A. Thiel*, en *Epistolae Romanorum Pontificum* (Braunsberg 1868) p.263.
30 B. CAPELLE, *Le Kyrie de la messe et le pape Gelase:* Rev. bén. 46 (1934) 126-144. Muestra que Gelasio es el autor de la *Deprecatio*. Véase también C. CALLEWAERT, *Les étapes de l'histoire du Kyrie:* Revue d'hist. eccles. 38 (1942) 20-45.
31 Edición crítica en CAPELLE, o.c. Véase también PL 101,560.

y los vientos agradables y el curso feliz de las diversas estacio- [nes,
invocamos al Señor.
En favor de los que han sido iniciados
con un conocimiento primero del nombre cristiano
y están siendo encendidos por el deseo de la gracia celeste,
invocamos al Señor.
En favor de los que están envueltos
en la fragilidad de la naturaleza humana,
la envidia de la maldad espiritual
o en alguno de los diversos errores que hay en el mundo,
invocamos la misericordia del Dios omnipotente.
En favor de los agobiados por necesidades de viajes,
o por opresión de potestad inicua, o por hostilidad inquietante,
invocamos al Señor Salvador.
En favor de los desviados por la falsedad judía,
o la maldad herética, o la superstición pagana,
invocamos al Señor de la verdad.
En favor de los que trabajan piadosamente,
los que ayudan con caridad fraterna a los indigentes,
invocamos al Señor de las misericordias.
Por todos los que han entrado en estos atrios
de la santa casa del Señor
y se han reunido con corazón piadoso, con confianza suplicante,
rogamos al Señor de la gloria.
Por la purificación de nuestras almas y cuerpos
y el perdón de todos los pecados, rogamos al Señor clementí- [simo.
Por el refrigerio de las almas fieles,
especialmente de los sacerdotes que presidieron esta Iglesia ca- [tólica,
rogamos al Señor de los espíritus y al Juez de toda carne.
Concede, Señor, concede un cuerpo mortificado contra los vi- [cios,
y un alma viviente por la fe;
concede, Señor, concede un temor casto y un amor verdadero;
concede, Señor, concede un curso de la vida grato (a Ti)
y un final bueno;
concede, Señor, concede el ángel de la paz y el solaz de los [santos;
a nosotros y a todo lo nuestro que nos dio y aumentó el Señor,
como autor de todo, y hace lo conservemos gracias a su ayuda
y nosotros lo encomendamos a su Providencia.
Señor, ten piedad».

Al mismo tiempo que la oración de intercesión se desplaza en la misa romana hacia adelante (su comienzo es los *Kiries* actuales), se desplaza también en dirección contraria, o sea hacia atrás (centro de la misa), entrando en el canon y casi adueñándose de él. Las preces que siguiendo las lecturas y precediendo a la presentación de los dones, ocupaban un lugar privilegiado, como de puente y anillo entre las dos partes de la misa más primitiva, parece que saltan en muchos fragmentos, multiplicándose y extendiéndose por todas direcciones sobre la superficie tersa de una liturgia aún transparente. Esto sucede en todas las liturgias orientales y occidentales.

En la liturgia romana, el hecho se acusa más, porque el canon reduce al mínimo la parte doxológica. La oración de intercesión no tiene contrapeso para contrabalancear la llegada del nuevo cuerpo intruso. Baste recordar que el *Te igitur*, en su segunda parte, es hoy una súplica impetratoria por la Iglesia, el Papa, el obispo, el episcopado universal *(omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus)*. En algunos sitios se menciona también a la autoridad civil. Sigue luego la intercesión por los oferentes, con citación, eventualmente, de nombre («dípticos») y la conmemoración de los santos y de la Virgen *(Communicantes)*, según es tradición, por lo demás, en la oración de intercesión de las liturgias orientales y según explicamos ya. (La mención de los santos seguía fundamentalmente la mención de los otros cristianos, vivos o difuntos).

La oración *Hanc igitur* es una recopilación de las intenciones principales de la impetración de la comunidad [32].

Tras la epiclesis posconsecratoria *(Supplices te rogamus)* se hace la petición por los difuntos (citación de nombres) y se vuelve a hacer una nueva conmemoración de santos *(Nobis quoque)*.

La consagración queda así rodeada por las estribaciones de la plegaria impetratoria.

Cómo se ha llegado a este tronco nudoso de oración eucarística, es una de las cuestiones más incitantes para el ingenio de los investigadores, pero también una de las cuestiones más traicioneras, porque no acaba de entregar su último secreto. Todo son hipótesis y obscuridades.

Incorporamos aquí las adquisiciones hechas por B. Capelle sobre la cuestión, que, además, se ocupa de ciertos aspectos del problema poco atendido por nosotros [33].

Partiendo del tema de los dípticos, es decir, de los nombres concretos de las personas por quienes se quería particularmente pedir en la misa, llega a la conclusión de que el papa Inocencio I, si no introduce, al menos atestigua la introducción de los «mementos» dentro del canon en la Roma del año 416. Ese año escribe una carta a Decencio, obispo de Gubbio (Umbría, en Italia), reprobando la costumbre vigente por aquellas regiones de pedir por intenciones concretas, antes del comienzo de la oración eucarística, es decir, en el ofertorio;

32 J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* II p.225.
33 B. CAPELLE, *Inocent I et le Canon de la Messe:* Rech. de Théol. anc. med. (1952) 5-16.

por lo tanto, en vecindad y conexión con las preces de los fieles, según la tradición más venerable.

El Papa dice que los «nombres», es decir, las personas concretas por las que pide el sacerdote, se deben encomendar a Dios tras la *commendatio hostiae, inter sacra mysteria* [34]. Este momento, según Capelle, es el que sigue al *Te igitur* primitivo, oración de ofrecimiento *(uti accepta habeas et benedicas haec dona...)*, dentro del canon *(inter sacra mysteria)*. Efectivamente, hoy se inserta ahí el «memento» de vivos. Esta inserción provendría de la decisión o tradición recogidos en la carta de Inocencio I.

Capelle piensa en una hipótesis muy similar a la que mencionamos de Gamber, en el capítulo dedicado a la oración eucarística de las Iglesias latinas. Recurre al mismo formulario visigótico o mozárabe que era el recurso de Gamber, a saber, el de la oración *post-pridie* del *Liber mozarabicus sacramentorum,* que se encuentra también en el *Liber ordinum* [35]. Este formulario reflejaría un estadio de evolución del canon romano posterior al transmitido por el tratado *De sacramentis* (que empieza en la oración *Quam oblationem)* y anterior al de los *Sacramentarios* (s. v). Efectivamente, en este estadio se pasa del *Te igitur* (y un *Te igitur* breve) al *Quam oblationem.* Aún no ha entrado el *Communicantes* ni el *Hanc igitur.* Pero ya se apunta claramente la línea de Inocencio I, al menos en la versión del *Liber ordinum.*

Volvemos a copiar el texto, ahora según la versión del *Liber ordinum* 321:

> «Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater,
> ut accepta habeas et benedicere digneris,
> haec munera et haec sacrificia inlibata,
> quae tibi in primis offerimus pro tua sancta ecclesia catholica,
> quam pacificare digneris per universum orbem terrarum
> in tua pace diffusam.
> Memorare etiam quaesumus, Domine, servorum tuorum
> qui tibi in honore sanctorum tuorum illorum
> reddunt vota sua Deo vivo ac vero
> pro remissione suorum omnium delictorum.
> Quorum oblationem benedictam, ratam rationabilemque facere [digneris
> quae est imago et similitudo corporis et sanguinis
> Iesu Christi Filii tui ac redemptoris nostri».

Nótese que falta la intercesión por el Papa, el obispo, el episcopado, el rey, que tiene nuestro actual *Te igitur.* Falta

34 PL 20,551-561.
35 *Liber mozarabicus sacramentorum.* Edición Ferotin (París 1910) p.1440; *Liber ordinum.* Edición Ferotin (París 1904) p.321. Véase K. GAMBER, *Ein römisches Eucharistiegebet aus dem 4-5 Jahrhundert:* Ephem. lit. (1960) 103-115.

el *Communicantes* y el *Hanc igitur*, que manifiestan y delatan su «intrusionismo» a través del *per Christum Dominum nostrum* con que acaban y rompen la línea del canon.

Finalmente, el «memento» está aún muy concreto.

Tras la inserción de los «mementos» en forma de dípticos, según la idea perfectamente explícita de Inocencio I, es natural fueran entrando otros elementos de las preces y la conmemoración de los santos que primitivamente iba unida a la de los cristianos concretos por quienes se pedía en la misa (es decir, la última parte del *Te igitur*, el *Communicantes* y el *Hanc igitur*) [36]. He aquí el pergeño que hoy se puede abocetar, casi desdibujar, de la oración de intercesión en la liturgia romana.

Llegados al final del capítulo, intentemos hacer un balance general. En primer lugar quedan sin tocar varios problemas importantes. Para acometer su elucidación habría que hacer tres distinciones. Primeramente hay que distinguir entre el tema de la oración de intercesión en sí y el de su emplazamiento o relación con oraciones circundantes. Sobre lo último apenas dijimos nada. En segundo lugar, otra distinción sería la que media entre preces de los fieles y dípticos. Igualmente no hemos hecho sino apuntarla levemente. Finalmente, la distinción entre la forma letánica de las preces y otras formas daría también materia para una profundización. Sobre el orden de las intenciones dentro de cada formulario habría, por lo demás, mucho que investigar...

Haciendo paralelamente un balance más positivo, pero muy inicial, podemos ver los temas de la oración de intercesión. El recuento tiene, al menos, un gran interés pastoral.

Si nos fijamos en los cuatro primeros formularios que hemos copiado, los más breves, por otro lado, y añadiendo la *Deprecatio Gelasii*, tenemos el siguiente cuadro (nuestro orden de enumeración es arbitrario):

Iglesia católica.
Iglesia local.
Padres en la fe—patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, con-
[fesores, predicadores, obispo del lugar, obis-
[pos, diáconos, presbíteros—,
ascetas, vírgenes, monjes,
celebrantes,
la ciudad concreta donde tiene lugar la celebración,
toda región y ciudad, y especialmente los creyentes, habitantes
[de ellas,
frutos de la tierra,
los que presentan ofrendas, los que traen ofrendas y se ocupan
[de los pobres,
los nombres mencionados en la Iglesia local,

36 E. Griffe, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 53 (1952) 114-116.

los necesitados—afligidos, pobres, maltratados, humildes, atribu-
[lados, enfermos, indigentes, hambrientos, dé-
[biles, perseguidos, pusilánimes—,
los equivocados por error,
la conversión de las naciones que no conocen a Dios,
el rey, la corte, el ejército,
el pueblo concreto que celebra la misa.

Las otras oraciones más largas añaden los siguientes temas:

Familia,
jóvenes,
ancianos,
huérfanos,
navegantes,
exilados,
procesados,
posesos de malos espíritus,
enemigos,
buen tiempo, lluvias,
unión de las Iglesias separadas por cisma,
desaparición de las herejías.
Santos lugares, Sión,
reina (emperatriz),
sometimiento de los bárbaros,
trabajadores en minas,
esclavos,
destrucción del orgullo de los paganos.
Crecimiento del Nilo,
paz entre el rey y la Iglesia,
oferentes concretos,
destrucción de Satanás y de los enemigos de la Iglesia (idola-
[tría).

Es evidente que el cuadro resultante de todos los documentos vistos puede ser una cantera preciosa para el enriquecimiento, bajo cualquier aspecto, de la plegaria de intercesión de la Iglesia actual.

Una lección se desprende pronto. La Iglesia antigua estaba en contacto con la vida real. De ahí el pálpito que sacude todos sus formularios.

Cuando se haya restablecido plenamente su inserción en el momento de la celebración de la misa que, según la tradición, bien patente en nuestro caso, le corresponde, es decir, fuera y antes de la anáfora, y cuando se haya remozado con la savia de los viejos formularios, así como de los nuevos problemas de la vida actual, la oración de intercesión podrá volver a contrabalancear, a la medida humana, el movimiento principal de la misa, el de la plegaria eucarística [37].

37 Véase el estudio global de W. J. Grisbvooke, *Intercession at the Eucharistie* I: Studia liturgica IV 3 (1965) 129-156.

CAPITULO 43

La relación creación-redención en la anáfora

Una vez recorridas las distintas partes de la anáfora, no nos resta sino detenernos en el estudio de una de sus constantes temáticas, registrables sobre todo, aunque no exclusivamente, en la parte más estrictamente anamnética. Nos referimos a la repetida evocación de la creación junto a la acción redentora, como motivo fundamental de la alabanza y de la acción de gracias.

Aquí y allá hemos hecho observaciones esporádicas tanto a propósito de los textos bíblicos vetero-neotestamentarios como de los postbíblicos. Lo que ha sido desparramado e inicialmente dicho hasta aquí, pide ahora una elaboración ulterior.

El enlace establecido casi sin excepción en la eucaristía entre la acción creadora y la acción redentora de Dios, tiene un significado profundo y una génesis bíblica que hoy va siendo objeto de estudio cada vez con más interés. Nuestra situación actual, ávida de una unión bien soldada entre lo temporal y lo religioso, lo natural y lo sobrenatural, no hace sino espolear a la nueva reflexión teológica.

Es sabido que la toma de conciencia por Israel del hecho de la creación sucede tardíamente y en un estadio ya muy avanzado de su historia y de su evolución.

Jeremías es el primer profeta que hace alusión directa al gesto creador de Yahvé (5,22-27,31...). Y el Deutero-Isaías es el único autor que inserta de manera sistemática este gesto inicial del Dios de Israel en la presentación de su mensaje profético (Is 40-66). (Habría que mencionar también algunos salmos del período real).

Se puede decir, pues, que la fe en la creación cobra significado para Israel en tiempo del exilio babilónico.

Está ausente de los himnos veterotestamentarios más antiguos (canto de Débora, salmos 24.29.47...) y del profetismo preexílico. Son datos explicables. En esta época aún joven y adolescente de Israel, su conciencia tiene a la mano y llega tan sólo a los hechos más recientes, más inmediatos en su experiencia. Oseas empieza a ensanchar la reflexión para descubrir nuevas profundidades al campo de la memoria y a la fidelidad de Yahvé hacia su pueblo, patentizada en las altas gestas realizadas para él. El recuerdo de la elección del pueblo, del

acontecimiento exodal (Egipto-Sinaí-desierto-tierra prometida), la fundación del templo, etc., se amplía gracias a la meditación sobre la formación de los cielos y de la tierra.

A la larga lista de las intervenciones salvadoras y providentes de Dios acaba añadiéndose este último jalón, que es a la vez primero, y de hecho aparece como primero en la actual composición literaria del Antiguo Testamento.

El libro de los Proverbios 1-9, seguido del libro de Job y del de Ben-Sirá introduce este nuevo motivo en la reflexión sapiencial, tras los profetas del tiempo del exilio.

En fin, por esta época postexílica se acaban de confeccionar y de hilvanar los dos documentos que poseemos dedicados explícitamente a la creación, a saber, la redacción yahvista (Gén 2,4b-25) y la sacerdotal (Gén 1,1-2,4) del comienzo del libro del Génesis (esta segunda la más reciente de todos los estratos y redacciones del Pentateuco). Con todo, los elementos de ambas redacciones son más antiguos, así como parece que pasaron por sucesivas versiones y elaboraciones, ciertamente perfeccionistas y pulidoras de su contenido teológico. (Reflejan estadios anteriores más primitivos y rudimentarios de este contenido pasajes como Is 51,1; Sal 74,12-17; 104; Job 7,12; 9,13; 26,12; 38,8-12. Aquí quedan aún restos de viejas cosmogonías).

Posteriormente, estas redacciones sobre la creación, que parece tuvieron durante un cierto tiempo existencia independiente o pertenecieron a otro contexto, fueron hilvanadas a la tradición sobre los patriarcas, y ésta, a su vez, a la tradición exodal-pascual, etc., quedando así constituido el núcleo central (el yahvista) del Pentateuco, tal como nos llega a nosotros [1].

Todos estos datos literarios, muy elementalmente recordados aquí, son necesarios para poder tener una idea de lo que supone en el Antiguo Testamento y, por lo tanto, en la tradición precristiana el hecho de la creación. Ciertamente, la creación no es punto central ni decisivo en la capa más visible del Antiguo Testamento. Sí lo es la historia concreta del pueblo de Israel, que es la historia de salvación y redención llevada a cabo por Yahvé.

El «descubrimiento» del hecho creador y, consiguientemente, de la realidad «creación» acaece por vía teológica. No se llega a él por una tradición histórica proveniente del pasado

1 J. RATZINGER, *Schöpfungsbericht:* L. Th. K. IX (1964) 460-466; H. JUNKER, *Schöpfungsbericht:* L. Th. IX (1964) 466-470; G. v. RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1961) p.9-86; E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (París 1959); Th. MAERTENS, *Les sept jours* (Brujas 1951).

de los orígenes del mundo, sino por la vía de la reflexión sobre el presente y la actualidad, ciertamente iluminada tal reflexión por la gracia de la revelación, que actúa de manera indirecta, no refleja, sobre el entendimiento. Es la vía llamada etiológica [2].

Esta reflexión trata de buscar causas, fundamentos, razones o explicaciones a la situación presente, concretamente a la múltiple realidad histórica propia de Israel durante aquel tiempo. Al ser igualmente múltiples estas razones o causas, son también múltiples los sentidos de la creación en una teología bíblica.

El primero, el más sencillo e inmediato, es reforzar la fe monoteísta en la fuerza y poder de Yahvé. No es Yahvé un Dios particular que protege a unas tribus agrupadas—tal pudo ser una primera interpretación—, sino el Dios del universo, el Creador, el Señor del Todo, el Dios único que no admite parangón. El designio salvador de Yahvé coincide con la Providencia de Dios, se entronca con ella y parte de ella.

La creación no es sino la primera etapa del largo itinerario histórico que es la acción llevada a cabo por Dios para con los hombres.

Un mismo y único designio anima al cosmos y a la historia. Un mismo y único designio entrelaza a la historia profana (del hombre) y santa (de Israel). El universo y la historia tienen un mismo punto de partida y de convergencia.

Ciertamente, lo primero en Israel fue la experiencia de la elección. La conciencia de la creación no hizo sino prolongar hasta el pasado más remoto, hasta los orígenes, la resonancia producida en la experiencia del pueblo por la elección. El Dios del universo fue primeramente para Israel el Dios de la historia.

Así se explica que, sobre los primeros capítulos del Génesis, sean proyectados retrospectivamente los grandes temas de la historia de Israel: la marcha hacia la luz, la liberación de las aguas abismales, la montaña santa, el sábado, quizá el templo... Son los temas con los que acaba el Nuevo Testamento (Apoc 22,5; 21,1). Así Dios es el Alfa y el Omega de toda la realidad, punto de arranque y de convergencia final.

Algún autor ha dicho que Gén 1-2 es la interpretación doxológica de Ex 20,2... (Decálogo) [3]. Podríamos añadir que es la magnificación de todos los datos de la experiencia histó-

2 A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilgeschichte*, en *Mysterium salutis* (Einsiedeln 1965) p.142; J. Heilsbetz, *Uroffenbarung:* L. Th. K. X (1960) 565; K. Rahner, *Ätiologie:* L. Th. K. I (1957) 1011-1012.

3 J. Ratzinger, o.c.

rica más inmediata. Lo que es evidente es que con esta soldadura entre creación e historia se quiere evidenciar la unidad y coherencia del plan de Dios, de la acción divina, en fin, de la realidad toda. Israel es consciente del sentido último y único de todo el acontecer humano. El orden natural, creacional, queda así liberado de un posible aislacionismo, y el histórico es encarnado, «incrustado» radicalmente.

Es una consecuencia inevitable de la fe monoteísta, o mejor, de la fe en Yahvé como Dios verdadero y, por lo tanto, único. (Lo mismo que la fe en un solo Dios tenía que llevar a la idea de una única y unida humanidad, es decir, a la idea de la familia humana.)

Entre lo profano y lo sagrado, lo natural y lo revelado, hay una unidad profunda y última.

Esta fe en un Dios único, en Yahvé, fue el gran carisma de Abrahán, imposible humanamente, dado su entorno histórico, profusamente politeísta.

Lo que hoy volvemos penosa y paulatinamente a redescubrir, tras tanto dualismo lamentable, a saber, la unidad de creación e historia santa, no es tan natural como a veces nos sugiere ese descubrimiento actual; al contrario, es fruto de una gracia iluminativa de Dios. Lo primero es la experiencia del pecado, de la incoherencia, del caos; después, la luz de un Dios que salva desde una serie de situaciones concretas; la experiencia, por consiguiente, de su fidelidad y poder; en fin, la comprensión de su unicidad, de su divinidad y, por lo tanto, de su dominio, no sólo sobre los acontecimientos, sino sobre la naturaleza. Así ésta aparece a los ojos del hombre no como caos, sino como cosmos, como «buena», como motivo de admiración, de alabanza, de acción de gracias... La creación es liberada de una interpretación vivencial pesimista, maniquea, dialéctica, por parte del creyente y es incorporada a su vida, a su destino, no tras un raciocinio especulativo, sino a partir de una experiencia histórico-salvífica.

El proceso de la apologética y la espiritualidad de los últimos siglos es diferente del registrado por la Biblia. El seglar, diríamos en nuestra terminología hodierna, puede ser seglar, es decir, estar reconciliado con el orden de la creación por ser creyente. De lo contrario, es decir, si sigue el orden inverso, podrá tener ante el mundo una actitud religiosa, pero ésta será a la manera pagana, es decir, siempre deteriorada o deteriorable.

Una vez hechas las observaciones anteriores, ciertamente fundamentales, habría que recordar el matiz o los matices di-

versos contenidos en las dos redacciones de la creación transmitidas al comienzo del Génesis: la sacerdotal (1,1-2,4), que intenta justificar la reforma o restauración cultual tras el exilio, buscando como argumento que así fue desde el principio [4], y la yahvista, centrada sobre todo en el destino del hombre, en su caída y en la sobreabundancia de la gracia, como réplica divina a la abundancia de pecado. La historia de la salvación (Abrahán) se inicia precisamente cuando parece que acaba, fracasando, la historia de la creación del mundo y de la humanidad. Abrahán, su elección, la promesa recibida, es la respuesta de Dios a todo lo anterior (pecado de Eva, Adán, Caín, Babel, diluvio...). Abrahán y luego su descendencia vuelven a traer la bendición sobre la humanidad (Gén 12,2-3) [5].

En conclusión, la literatura paleotestamentaria, a pesar del estadio aún inicial de evolución de la revelación que refleja y a que corresponde, distingue y a la vez une creación y redención, o historia salvífica. Es verdad que predomina con mucho lo segundo (historia santa) sobre lo primero. Tal predominio desajustado se debe pecisamente a ese estadio aún embrional, prefigurativo (como diría Pablo) de la Antigua Ley, en que no se sacan todas las consecuencias de la revelación. Para ser más exactos, habría que decir que la distinción entre historia profana e historia santa no tiene la precisión que adquiere *post Christum*. Pero los dos elementos fundamentales del cristianismo al respecto, a saber, la distinción y la unión, están bien perceptibles en la reflexión del judaísmo precristiano.

En el Nuevo Testamento volvemos a encontrar, paralela y análogamente, este movimiento en dos tiempos que hemos hallado en el Antiguo. La primera experiencia de la Iglesia primitiva queda absorbida por la fe en Cristo Redentor y Salvador. Cristo es vivido como el Señor muerto y resucitado, es decir, en su historia inmediata, contemporánea de la de los apóstoles. Una reflexión ulterior descubre o explicita sus dimensiones profundas, que se pierden en el tiempo y le insertan en los orígenes del mundo, del tiempo, es decir, de la creación.

Es 1 Cor 8,4-6 el primer texto neotestamentario que proclama directamente la dimensión cósmica de Cristo: «Para nosotros nos hay más que un sólo Dios Padre, del que vienen todas las cosas y hacia el que vamos; y un solo Señor Jesu-

4 Th. MAERTENS, o.c. Véase también BEAUCAMP y JUNKER, o.c.
5 G. V. RAD, o.c.

cristo, por el que vienen todas las cosas y por el que nosotros vamos (al Padre)».

La idea insinuada en el pasaje anterior es desarrollada más tarde por Col 1,15-20, que establece un paralelismo estrecho entre la función cósmica de Cristo «como primer nacido respecto de toda creatura» (1,15-18a) y su función soteriológica «como primer nacido de entre los muertos» (1,18b-20). Una alusión a ambas funciones y a su conexión hallamos también en Rom 11,36; Heb 1,1-4...; Jn 1...

El Nuevo Testamento aplica a Cristo lo que predica el Antiguo de Yahvé. Parece que ha sido la identificación de Jesús con la sabiduría de Dios lo que ha llevado a Pablo en 1 Cor 8,6, y luego en los otros textos, a atribuirle una función cósmica.

¿En qué sentido unifica Cristo el orden de la creación y de la historia santa?

Según el Col 1,16, Cristo es como el espejo en el que Dios ha contemplado el plan del universo al crearlo. Dios discierne en él como la causa ejemplar del universo. «Anterior a todo, Cristo es el principio de cohesión del universo» (Col 1,16).

Por eso, el carácter crístico de la creación está insertado medularmente en ella. La realeza y el señorío de Cristo sobre las cosas creadas (profanas) no debe ser entendido como impuesto desde fuera sobre algo ajeno o extraño. La creación y todo el orden que hoy llamamos de lo temporal está marcado en su íntima entraña por la huella de Cristo. Tal dimensión crística se hará patente cuando las potencias adversas sean vencidas [6].

Por lo tanto, posee este orden una relación, un paralelismo, una sintonía y congenialidad con el de la redención o de la *historia salutis,* en el que esa potencia se ha empezado ya a revelar. Hay una unidad y conexión entre ellos que explica aparezcan casi siempre juntos en la oración eucarística. Los dos tienen derecho de ciudadanía para entrar en la oración doxológica del cristiano, los dos son religiosos y santos, los dos son convergentes, los dos manifiestan los *mirabilia Dei.* Así, la eucaristía es lugar de unidad, armonía o reconciliación en la vida del cristiano en su doble dimensión de ciudadano del mundo y de la Iglesia.

La espiritualidad seglar deberá nutrirse conscientemente de la unidad que le enseña la plegaria litúrgica, más aún, deberá realizarse en ella y por ella. El que de muchas anáforas y tex-

6 A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu d'apres les epîtres pauliniennes* (París 1966); R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg 1961).

tos eucarísticos haya desaparecido la parte dedicada a la creación es síntoma, si no causa, de la dualidad y mutilación esquizofrénica que tantos cristianos han padecido en los últimos siglos.

Sobre la relación entre lo profano y lo sagrado que nos desvelan o implican todos los datos bíblicos y litúrgicos utilizados en estas últimas páginas, preferimos no hablar. Nos alejaría demasiado del tema [7].

En fin, no será ocioso hacer notar, como epílogo del presente capítulo, que el hombre actual, el *homo technicus,* vive la creación de modo distinto que el antiguo. Su expresión anafórica tendrá que ser forzosamente distinta en los nuevos formularios que vayan apareciendo.

EPILOGO

LA LIBERTAD PROFÉTICA DEL QUE BENDICE

Hemos dejado intencionadamente para el final el comentar un aspecto de la plegaria eucarística que parece en sí secundario, anecdótico y aun intranscendente. Sin embargo, puede ser el punto de convergencia de los diversos caminos trazados a lo largo de este libro y el punto de arranque de la versión pastoral que para su idea-madre quisiéramos.

Nos referimos a la libertad de composición dentro de la elaboración de la plegaria eucarística. Se trata de una muy vieja y venerable tradición en la vida de la Iglesia; una tradición, por lo demás, celosamente atestiguada durante los tres primeros siglos de su historia, pero mantenida en vigor hasta épocas mucho más tardías, al menos sectorialmente (libertad para ciertas sedes o regiones). Ahora queremos fijar nuestra atención en uno de los extremos de esta cadena nada más: el de su comienzo. Pasaremos revista a los testimonios más antiguos que llegan hasta nosotros, comentándolos sumariamente. Al final haremos unas consideraciones globales.

Dice la *Didajé,* como colofón de las plegarias eucarísticas que nos lega [1]:

> «Dejad a los profetas hacer la bendición (εὐχαριστεῖν) como ellos quieran (ὅσα θέλουσιν)».

¿Es que según la *Instrucción de los Apóstoles (Didajé)* puede presidir la Eucaristía quien no ha recibido el oficio y el

7 J. P. AUDET, *Le sacré et le profane. Leur situation en Christianisme:* Nouv. Rev. Théol. 79 (1957) 32-61; J. GRANDMAISON, *Le monde et le sacré* I: *Le sacré* (París 1966).

1 *La Didaché.* Edic. J. P. Audet (París 1958) p.236.

sacramento del sacerdocio ministerial? Sin querer dar aún una respuesta definitiva a la pregunta, recordemos ahora solamente que en otros dos pasajes de la *Didajé* se aplica la palabra «profeta» al obispo o sacerdote. Parece que, para estos textos, lo sacerdotal incluye lo profético y, por lo tanto, no se hace una distinción mutua o de oposición. Leemos en el capítulo 13,13 [2]:

«Todo profeta auténtico que desee establecerse entre vosotros tiene derecho a su alimento. Y el mismo derecho tiene el doctor verdadero por trabajar. Así, pues, buscarás en el lugar y en la era, cogerás bueyes y ovejas, es decir, las primicias de tus productos, para dárselos a los profetas. Ellos son vuestros sumos sacerdotes».

El c. 15,1 dice [3]:

«Elegid obispos, diáconos, dignos del Señor, hombres dulces, desinteresados, verídicos y seguros, porque ellos también cumplen entre vosotros el oficio de profetas y doctores».

Por lo menos queda claro el que los servidores del culto por el sacerdocio ministerial son considerados como profetas. Es posible que los Hechos de los Apóstoles nos aporten una fuente más remota de documentación sobre esta tradición que relaciona al profeta con el culto, en el sentido, al menos, de hacer resaltar el carácter profético, inspirado del culto.

Efectivamente, al comienzo del capítulo 13 leemos:

«Había dentro de la Iglesia fundada en Antioquia profetas y doctores, a saber: Bernabé, Simeón llamado Niger, Lucio de Cirene, Manaén, amigo de infancia de Herodes el Tetrarca, y Saulo. Un día, estando celebrando la liturgia (el culto, λειτουργούντων)...».

Recordemos, en fin, que, al incorporar, en el siglo IV, las *Constituciones apostólicas* VII 26,6 este pasaje de la *Didajé*, dicen ya [4]:

«Dejad a vuestros presbíteros hacer la bendición».

Ha aclarado lo de los profetas y ha suprimido lo de su libertad de composición. Un cambio se ha iniciado. La espontaneidad entra en un proceso de fijación.

San Justino, en su *Apología* I 13, dice [5]:

«Nosotros damos culto al Hacedor de este universo..., a quien alabamos según nuestras posibilidades (ὅση δύναμις αἰνοῦντες), recitando plegarias de bendición (εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ...)».

2 Audet, o.c., p.238.
3 Audet, o.c., p.220.
4 *Constituciones apostólicas* VII 26,6. Edición de Funk, p.413.
5 D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos griegos* (Madrid 1954) p.193.

En un contexto posterior—I 67—vuelve a repetir el giro y la idea [6]:

«El que preside (ὁ προεστώς) eleva (ἀναπέμπει) oraciones de bendición (εὐχάς... καὶ εὐχαριστίας) según sus posibilidades (facultades, ὅση δύναμις αὐτῷ). Y el pueblo aclama diciendo: Amén».

El P. Solano interpreta esta δύναμις como poder sacramental. Sin embargo, la mayoría de los autores la entienden como el poder creador de composición de la anáfora [7]. Δύναμις es sinónimo, está en la línea del θέλουσιν de la *Didajé,* como se comprueba por los textos posteriores, especialmente de Hipólito († 235). He aquí el principal y más explícito testimonio de su *Tradición apostólica,* que no deja lugar a dudas [8]:

«El obispo dé gracias según hemos dicho antes. No es necesario en absoluto diga las mismas palabras que hemos puesto nosotros, como si hubiéramos estudiado de memoria su Eucaristía. Por el contrario, que cada uno ore según su capacidad *(potestatem).* Si alguno es capaz de orar largamente y de decir un texto solemne, está bien. Si otro, al orar, dice una plegaria más sencilla, que nadie se lo impida. Lo que importa es que su oración sea ortodoxa».

Hipólito usa la palabra latina *potestas,* equivalente a la griega δύναμις, empleada por la *Didajé.* Ahora bien, el contexto donde se sitúa *potestas* deja bien a las claras su significado no jurídico-sacramental, sino más bien subjetivo-carismático (en la medida en que se puede hacer esta distinción). Quasten anota que las versiones árabe y etíope de estos pasajes omiten el adverbio *non,* con lo que el sentido es el contrario. La afirmación queda así: «Es necesario pronuncie las mismas palabras que hemos dicho» [9]. Nos volvemos a encontrar con el mismo fenómeno de evolución observado en la *Didajé* con relación a las *Constituciones apostólicas* VII. Sin embargo, las traducciones de la *Tradición apostólica* son mucho más tardías.

Hipólito vuelve una y otra vez sobre lo mismo, incluso usando las mismas palabras. Dice en el c.5 al referirse a las ofrendas de aceite [10]:

«Si alguno ofrece aceite, que dé gracias de la misma manera que para la ofrenda del pan y del vino; no con las mismas palabras, sino con el mismo sentido *(non ad sermonem, sed simili virtute)*».

Tal es el texto de la versión latina (L).

Otro testimonio interesante de esta época o, más bien,

6 J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) p.63.
7 J. SOLANO, o.c., p.63; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p.20.
8 *Tradición apostólica.* Edición de Botte, p.29.
9 J. QUASTEN, *Initiation aux pères de l'Église* II (París 1956) p.227.
10 BOTTE, o.c., p.19.

algo anterior (final del s.II) nos lo depara la obra famosa *Adversus haereses* (1,7,2), de San Ireneo. Cuenta ahí el santo Doctor que el herético Marción,

«tomando las copas escanciadas con vino mezclado, dice la bendición, alargando el texto de la plegaria» [11].

Sugiere a continuación que el celebrante podía decidir la extensión y duración de la plegaria eucarística, a no ser que Marción esgrimiese su derecho de interrumpirle para hacer sus falsos milagros [12].

También a finales del siglo II (197) escribe Tertuliano su *Apologeticum*. Por esta obra nos enteramos que los cristianos,

«manibus expansis, quia innocuis; capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus» [13].

El *monitor* era en las ceremonias oficiales romanas una especie de apuntador o de control, que tenía como función asegurar la recitación correcta y exacta de determinadas fórmulas, es decir, de un texto fijado de antemano. Al decirnos Tertuliano que en la reunión cristiana se ora *sine monitore*, nos indica que no existe texto fijo o fijado de antemano. Por el contrario, lo que se proclama o recita brota con una cierta espontaneidad, de un cierto entusiasmo, del fondo del corazón. He aquí todo un clima evocado casi mágicamente por la contraposición *sine monitore* y *de pectore*. He aquí también el punto central al que queríamos llegar con nuestras citas.

Al hacer su inventario, repasándolas una a una, no pretendemos señalar con el dedo un ejemplo que haya que imitar, por razón de alcanzar una mayor libertad o autonomía respecto de la autoridad superior, de suprimir trabas molestas e incómodas; ni tampoco por motivo de poder enriquecer libros actuales, de adaptarlos a situaciones, culturas, idiosincrasias distintas.

Son razones interesantes, y aun importantes algunas de ellas, dignas de ser tenidas en cuenta a la hora de dictaminar sobre la vigencia actual del ejemplo de nuestros antepasados en la fe. Pero preferimos no entrar en ellas. Habría que abordar muchas cuestiones de orden práctico. Eso sí, indiquemos que la libertad de composición o creación de formularios eucarísticos se realizaría a nivel episcopal, según la tradición. Siem-

11 J. SOLANO, o.c., p.74: PG 7,580.
12 R. P. C. HANSON, *The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist:* Vigil. christi. 15 (1961) 173-176.
13 HANSON, o.c., p.174.

pre ha sido asunto del obispo o del presbiterio íntimamente asociado a él.

Hay otra razón más honda que milita a favor de un replanteamiento cuidadoso de la antigua tradición. La celebración de la Eucaristía, como una proclamación solemne y gozosa de la acción de gracias y de la bendición, alcanzaría cumplidamente su medida brotando *de pectore, sine monitore*. Porque así respondería, en sazón a su carácter profético de puesta en acto de una existencia y un ministerio profético, al servicio de la vida eclesial. Por ahí podemos barruntar que una celebración de la misa sería para el sacerdote no sólo el cumplimiento de un oficio ritual o de un ministerio institucional, sino la entrada en trance de su destino de profeta, porque la Eucaristía tiene una dimensión profética, según hemos visto en nuestro libro repetidas veces.

Evidentemente, la tradición de la antigua Iglesia no practicaba una libertad a ultranza en la creación de la oración eucarística. Al contrario. Precisamente todo nuestro libro ha estado consagrado a evidenciar las constantes venerables de la estructura de la plegaria eucarística. Sólo cuando se han asimilado las leyes interiores de la bendición, su naturaleza más íntima, su espíritu, es posible plantearse la cuestión de una mayor espontaneidad en su realización concreta. De ahí que hayamos colocado el presente capítulo sólo al final del libro, como su epílogo.

Pero precisamente también porque a nuestro tiempo ha correspondido una nueva y profunda concienciación respecto del misterio y de la historia litúrgicos está soslayado el peligro de un retorno al punto cero de un desbarajuste iconoclasta; y, por lo tanto, parece llegado a sazón el momento de pasar la página de una época severamente fijista y uniforme. Tal es el espíritu del concilio Vaticano II.

Para el nuevo Testamento, la bendición es la expresión del espíritu profético [14]. Así, Lucas subraya (1,67) que Zacarías estaba henchido del Espíritu cuando entonó la solemne profecía y *beraká* a la vez, es decir, el *Benedictus*. «Bendecir a Dios en el Espíritu» es la expresión paulina más adecuada (1 Cor 14,16). «Yo oraré con el espíritu y también con la inteligencia. Yo cantaré (ψαλῶ) con el Espíritu» (1 Cor 14-15).

Aunque referido más bien a la oración de intercesión, el siguiente texto tiene *a fortiori* una aplicación para la oración eucarística:

14 AUDET, o.c., p.432.

«No sabemos qué pedir para orar debidamente. El Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables. Aquel que escudriña los corazones, sabe cuál es el deseo del Espíritu» (Rom 8,26-27).

San Pablo nos hace sentir el lado precario y relativo de todo formulario oracional, que acaba siempre siendo transcendido y puesto en cuestión por el misterio desbordante del Espíritu de Dios. «El viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo lo nacido del Espíritu» (Jn 3,8).

La bendición, dice Audet [15], era considerada como la forma cultual más alta que reviste la palabra. Por eso, el que la pronunciaba debía estar lleno del Espíritu, es decir, lleno de admiración, gozo y entusiasmo por las obras de Dios.

La relación entre profecía y bendición eucarística era asunto que nos brindaba, al comienzo de este epílogo, la *Didajé,* pero que nos ha salido al paso en diversas ocasiones a lo largo del libro. Sobre todo nos patentiza tal relación el mismo tema inmediato de este capítulo-epílogo, a saber, el análisis, siquiera somero, de la libertad de creación imperante en los primeros siglos de la vida de las Iglesias en lo referente a la elaboración de la plegaria eucarística.

Efectivamente, es propio del espíritu profético la espontaneidad, la irrupción siempre inesperada del Espíritu (en fin, todas las señales de la presencia y la acción del Espíritu, incluidas las otras facetas de anuncio y juicio, renovación, recreación, vivificación...).

La relación entre profecía y Espíritu es el otro aspecto de la cuestión que un estudio más teológico debería aclarar. Así tendríamos el tríptico Eucaristía, profecía, Espíritu. Bástenos a nosotros con todos los datos positivos coleccionados a lo largo del libro. Sopesándolos todos y tomándolos como base para una *praxis* litúrgica se llegaría al equilibrio de una celebración objetiva, estructurada, ritual, a la vez que «entusiástica», viva, pneumática. El celebrante debería cumplir unas normas fundamentales, básicas; sujetarse y plegarse a ellas. Pero, a la vez, debería buscar en lo profundo y más íntimo de su fe, de su persona, de su conciencia, para hallar las calas hondas, escondidas, de su existencia bautizada; el agua misteriosa que salta hasta la vida eterna.

«Ríos de agua viva manarán de su seno», dice Jesús en Jn 7,38, refiriéndose a sí mismo en cuanto Mesías. Y comenta Juan recogiendo la tradición veterotestamentaria, que ve en el

15 AUDET, o.c., p.432.

agua un símbolo del Espíritu de Yahvé: «Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él».

De la boca del sacerdote, otro Cristo, brota la palabra profética, que en la misa es también a la vez la palabra eucarístico-sacramental, como el sonido y eco poderosos del Espíritu que habita en él. Esa palabra es la misma que hizo brotar de Cristo en la última cena, pero que, a la vez, es también, en el «ahora» de la celebración, inspiración. El sacerdote debería dar testimonio en la celebración de su conocimiento de la historia de la salvación, de su fidelidad a lo instituido por Cristo y por la Iglesia, pero también de su fidelidad al Espíritu, que da testimonio sobre todo de Jesús, como enviado del Padre y salvador de los hombres.

Ese acto profundo de fe en Jesús resucitado, manifestada ante la asamblea terrestre y ante la asamblea celeste, es la exigencia existencial o personal más honda que debería plantear toda celebración al sacerdote. Dentro de la sobria y contenida objetividad de todo acto cúltico, el sacerdote que preside la celebración eucarística debería vivir èn ella una sacudida personal, la más estremecedora y gozosa a la vez. El tener todo previsto y prefijado de antemano, hasta la última tilde, hace que el sacerdote dimita fácilmente de esa exigencia.

Por el camino sugerido se volverá a vivir con nueva intensidad la misa como «sacrificio espiritual» y como *sacrificium laudis*. A lo largo de todo nuestro libro nos hemos esforzado por dejarlo bien claro. En nuestro tiempo, tan preocupado por la desmitologización de ídolos falsos y por el ahondamiento de lo personal, vivir la vida cristiana asentándola sobre el hogar de la Eucaristía así entendida puede derribar muchas dificultades y barreras [16].

ANEXO

ANÁFORAS DE COMPOSICIÓN RECIENTE

Transcribimos dos ejemplos de anáforas compuestas recientemente. La primera ha sido publicada en la revista «Paroisse et Liturgie» (3 [1967] 241-247). Su redacción original es flamenca. Dice así:

16 O. CASEL, *Prophetie und Eucharistie:* Jahrb. f. Lw. IX (1929) 1-19; B. BOBRINSKOY, *Le Saint Esprit dans la Liturgie:* Studia biblica I (1961) 47-61; A. VERHEUL, *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes* (Friburgo Br. 1964). Véase el capítulo: *In der Einheit des heiligen Geistes* p.61-91.

«A Ti todo homenaje y alabanza, Dios eterno y poderoso.
Tú eres impenetrable y a la vez cercano.
Tú eres nuestro Creador y nuestro Padre.
Tú nos haces compartir con millones de hombres el misterio de la
el alimento que comemos y la bebida que bebemos. [vida,
Todo lo que gustamos y gozamos es un don tuyo.
Las estrellas que contemplamos con admiración en el firmamento,
Tú las creaste.
Sólo Tú conoces los tiempos y las dimensiones del Universo.
Tú nos enseñas a utilizar las fuerzas de la naturaleza para nuestro
Tú nos ofreces calor y luz y la belleza de los piasajes [bien.
en la sucesión de las estaciones.
Tú has querido el afecto entre el hombre y la mujer
como misión de amor fructuoso.
Por todo lo cual debemos darte gracias sin cesar,
por Jesucristo, el Primer Nacido de toda la Creación.
Así cantamos con toda la Iglesia de los elegidos
y con todos los que adoran a tu Majestad:
Santo, Santo, Santo (todos, sólo la primera parte).
Te damos gracias, Padre, por todo lo que has realizado en el pa-
Tú nos has perdonado a pesar de nuestros pecados. [sado.
Has revelado tu misericordia de generación en generación.
Has cumplido tu promesa a Israel en Jesús tu Servidor.
El, siendo inocente, ha llevado sobre sí las faltas de todos.
Por la obediencia hasta la muerte ha establecido la paz.
Su humillación ha venido a ser el origen de nuestra salvación.
Así le haces sobrevivir glorioso entre nosotros
y le concedes el lugar de honor del esposo en la fiesta de las bodas
(todos: Bendito el que viene en nombre...).
Te damos gracias por este amor extremo de Jesús.
En la Cena del adiós, la víspera de su pasión, tomó el pan...
(Al final de la narración de la Cena el pueblo dice: Te damos
gracias, Señor, porque tu amor es eterno.)
Padre bueno, acepta nuestra Acción de gracias,
mientras celebramos la Cena-Memorial de Jesús.
La decimos en nombre de toda la Iglesia, en nombre de nuestro
[Papa y Obispo
en comunión con María, la madre del Señor, con todos los apósto-
[les, mártires y confesores.
Te ofrecemos este pan y esta copa del sacrificio de Jesús,
de su amor más fuerte que la muerte.
En razón de su intercesión ante tu trono y de su venida en la
confirma ahora tu santa Alianza. [gloria,
Envía sobre nosotros tu Espíritu y haznos vivir esta asamblea,
como un descanso tras el trabajo, como un consuelo en nuestra
a menudo indigente y solitaria; [existencia,
y como un saboreo anticipado de la dicha eterna.
Que este pan tuyo que comemos sea para nosotros el pan de la
[inmortalidad
y la copa que bebemos sea la copa de nuestra salvación eterna.
Que todos puedan recibir tu invitación y ocupar un lugar con tu
[Hijo en el Reino.
Por El, con El y en El, te sea ofrecida, Padre celeste,
en esta comunión del Espíritu Santo,
toda acción de gracias, alabanza y honor, por los siglos de los
[siglos. Amén.»

El segundo ejemplo que vamos a transcribir es una anáfora compuesta por el P. C. VAGAGGINI, publicada en su obra *Il canone della messa e la riforma liturgica* (Turín 1966), páginas 100-133:

«Es justo y necesario, es nuestro deber y salvación,
darte gracias, Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno, por
[Cristo N. S.
Por el cual hemos recibido el conocimiento de tu verdad
para adorarte humildemente por encima de todo, Padre de la
con tu Hijo y el Espíritu Santo. [gloria eterna
En tu Hijo has creado lo visible y lo invisible para que fuera an-
y todo tuviera su consistencia en El; [tes que todos
y así Tú fueras por El objeto de toda alabanza.
Por eso todos los órdenes de los Angeles alaban tu majestad eterna,
la multitud incontable de los santos te veneran y te ensalzan
alrededor del trono de tu grandeza, con gozo inagotable: Santo,
[Santo, Santo...
Verdaderamente eres Santo, Señor. En verdad has llenado el cielo
[y la tierra
con tu gloria admirable. Y desde el comienzo formaste al hombre
[de la tierra
a tu imagen y semejanza para hacerle señor, en tu nombre,
de todos los seres animados e inanimados
de modo que te alabara por las maravillas de tu obra.
Al cual, tras su pérdida de la gracia del Paraíso no abandonaste
ni dejaste de colmarle con tus favores para que no cesara de
[buscarte.
Lo condujiste de la mano de la Ley y de los Profetas hasta el
[Salvador.
Y amaste tanto al mundo, Padre santo, que nos enviaste a tu
[Unigénito, como Redentor
y así amaste en nosotros lo que amabas en tu Hijo.
El cual, concebido por María Virgen y por obra del Espíritu Santo,
nos reparó y devolvió superabundantemente tus dones que había-
[mos perdido en Adán.
Más aún, nos amó hasta el fin, pues se ofreció a sí mismo,
mediante el Espíritu Santo, como Hostia inmaculada, llevando a
lo que era sombra en los antiguos sacrificios, [su plenitud,
y alcanzando de una vez para siempre la Redención eterna.
Resucitó gloriosamente desde los infiernos y ascendió a tu diestra
para ser el Pontífice viviente que sin interrupción intercede por
[nosotros.
Vendrá a juzgar vivos y muertos; pero está, según su promesa,
en medio de nosotros a lo largo de todos los siglos.
Y nos ha enviado al Paráclito procedente, Padre, de Ti, el Espíritu
[de la verdad
para hacernos conocer todo y para llevar a su plenitud la santifi-
[cación en el mundo.
A Ti, pues, Padre clementísimo, ante quien presentamos los dones
[que deben ser santificados,
pedimos humildemente que ese mismo Espíritu Santo los llene
con la presencia de su majestad, con la cual lleguen a ser
el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo N. S. J. C. para el sacrificio grato
[a Ti,

según su mandato. El mismo, antes de su Pasión, quiso encomen-
[darnos
este gran Misterio de la Nueva Alianza, como Memorial perpetuo
de sus Acciones admirables, para que Él que, en un arranque de
[su misericordia,
se iba a ofrecer en la cruz, fuera ofrecido también y para siempre
por nosotros, tus siervos indignos, en los signos del Cuerpo y de
[la Sangre.
Por eso, al irse a entregar a la muerte tomó el pan... (consagración).
Por tanto, Señor, nosotros tus siervos y tu pueblo santo,
celebrando el Memorial de la gloriosa Pasión de tu Hijo.
y de su admirable Resurrección y de su Ascensión a los cielos,
en la espera de su segunda Venida, nos acercamos confiadamente
al trono de tu misericordia y te ofrecemos, en la Acción de gracias,
este sacrificio incruento de entre lo que nos das:
la hostia pura, santa, inmaculada, entregada y sacrificada para la
[vida del mundo.

(Siguen unas preces: epiclesis de comunión y súplica por la Iglesia, la Jerarquía, los «offerentes et adstantes», los «ministri altaris», los difuntos. Se concluye todo con la Doxología final.)

(Pueden verse comentarios a esta anáfora en *Paroisse et Liturgie* [III-1967] 229, y en *Liturgisches Jahrbuch* [17-I-1967] 1-18.)

INDICE DE AUTORES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA PLEGARIA EUCARÍSTICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE DICIEMBRE DE 1967, FIESTA DE SAN JUAN APÓSTOL Y EVANGELISTA, EN LOS TALLERES GRÁFICOS MONTAÑA, AMOR HERMOSO, 89, MADRID.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI